64e ANNÉE (7e SÉRIE) N° 41 14 OCTOBRE 1954

L'AMI DU CLERGÉ

Paraît à Langres tous les jeudis

Mgr A. ROZIER
Protonotaire apostolique
Directeur

Mgr F.-M. CATHERINET
Protonotaire apostolique
Codirecteur

UNITÉ CATHOLIQUE ET ÉGLISES CHRÉTIENNES

Au lendemain des assises œcuméniques d'Evanston (Etats-Unis) en août dernier, il est naturel que nos regards se portent une fois de plus sur le douloureux contraste entre l'unité catholique et la diversité des Eglises chrétiennes. Nos lecteurs nous sauront gré de leur indiquer quelques-unes des études récemment parues sur ce sujet.

Les Eglises orientales orthodoxes retiendront tout d'abord notre attention ; puis les confessions protestantes ; et enfin quelques conclusions s'imposeront quant au devoir des catholiques.

I. — EGLISES ORIENTALES ORTHODOXES *

SOMMAIRE

1. Le schisme byzantin de 1054 : Michel Cérulaire et le cardinal Humbert. — 2. Les suites de la scission. — 3. Connaissons-nous le vrai visage de l'orthodoxie ? — 4. Les divergences doctrinales. — 5. La notion de l'Eglise dans l'orthodoxie et dans la théologie catholique. — 6. L'union est-elle possible ?

1. — L'année 1954 a ramené le neuvième centenaire du schisme de Michel Cérulaire. Deux savants assomptionnistes ont abordé récemment cette question historique : le P. Grumel, dans *La Croix* du 28 janvier 1954 ; le P. Janin, dans la *Nouvelle Revue Théologique* (juin 1954).

Les deux auteurs précisent *le rôle de Michel Cérulaire et du cardinal Humbert*. Ils reconnaissent que l'attaque est venue de Constantinople. Alors que l'empereur Constantin IX Monomaque était disposé à renouer les relations avec Rome, Michel Cérulaire, farouche ennemi des Latins,

> lance, avec Léon d'Achrida, une campagne contre les usages de l'Eglise romaine et ferme les églises latines de la capitale... Rome, mise au courant, se devait de protester et d'agir. Une première lettre fut rédigée dont l'objet était de démontrer la primauté romaine par l'Ecriture et la Tradition ; elle était accompagnée d'une réfutation point par point du traité de Léon d'Achrida contre les Azymes. Avant qu'elle ne soit expédiée arrive une missive de Michel Cérulaire, écrite sous la pression de l'empereur, à cause de la nécessité politique ; elle exhortait à la paix, mais sur un ton bien marqué d'égalité et sans aucune allusion ni au traité contre les azymes, ni à la persécution contre les Latins de Constantinople. Une réponse fut rédigée où ce dessein pacifique était loué, mais où il était clairement dit qu'il ne pouvait y avoir de paix avec ceux qui s'obstinaient dans l'erreur... (Grumel).

En ce qui concerne le cardinal Humbert qui, dans sa mission à Constantinople, apporta tant de rigueur et d'esprit de domination, le jugement de tous est sévère :

> Il gâta tout, en tombant dans le même défaut que les Grecs, d'attacher une importance capitale aux divergences de discipline et de rite, en introduisant l'élément dogmatique dans la discussion, en traitant par surcroît tout cela sur un ton hautain et blessant jusqu'à l'injure... (Grumel).

Avec plus de nuances, le P. Janin s'exprime ainsi :

> Sans doute, Humbert eut tort d'imputer aux Grecs des erreurs qui n'existaient pas, ce qui leur faisait la partie belle pour répondre, mais les Grecs n'en faisaient-ils pas autant ? De part et d'autre il y avait une ignorance réciproque qui aurait pu disparaître par une confrontation sérieuse des doctrines. Sans doute, le cardinal Humbert aurait pu agir avec plus de diplomatie mais est-il bien sûr que ses ménagements auraient amené Michel Cérulaire à se départir de son attitude ? Tel que nous le montre toute sa vie, il nous paraît impossible de l'admettre. Il n'aurait certainement pas renoncé à sa prétention d'être l'égal du pape. Sa position à cet égard était prise une fois pour toutes et rien ne pouvait le faire changer... Il se sentait soutenu par la masse des évêques et du peuple que l'orgueil national disposait à mépriser les Occidentaux. La crise qui était latente depuis un temps assez long aurait pu se dénouer à un autre moment ; mais tôt ou tard se serait produite la rupture entre les Eglises de Constantinople et de Rome (*N. R. Th.*, p. 575).

E. Amann dénonce, lui aussi, « les maladresses et l'incapacité diplomatique » d'Humbert, mais rend Cérulaire responsable de la rupture : « Il avait fait en sorte qu'au lieu de la paix qui pouvait encore se conclure, ce fût la guerre qui arrivât » [1].

Même appréciation du P. Jugie :

> En 1053-54, on veut profiter de l'occasion de pourparlers d'ordre politique pour essayer de rétablir des relations rompues. Cette tentative a échoué avant tout par la faute de Michel Cérulaire. C'est lui qu'a calculé à froid les moyens de la rendre vaine. Sans doute, les maladresses et les outrances de langage du cardinal Humbert ont favorisé son dessein et lui ont permis de mettre apparemment les grands torts du côté des en-

* La *Nouvelle Revue théologique* a édité à part un cahier intitulé : *Regards sur l'Orthodoxie*, comprenant la plupart des articles auxquels se réfère notre résumé. In-8 (15,5 × 24), 140 fr. Paris, Casterman.

[1] Art. *Michel Cérulaire*, dans le *D.T.C.*, x, col. 1701-02. — Du même auteur, on lira, dans l'*Hist. de l'Eglise* de Fliche-Martin, t. VII, c. 3, *Rome et Constantinople*, p. 111-152.

voyés romains. Mais, devant l'histoire impartiale, c'est bien lui qui porte, en définitive, la responsabilité de l'échec, car c'est son attaque brusquée du début qui a rendu impossible toute réussite [2].

* *

2. — *Les suites de la scission* entre Constantinople et Rome ont été étudiées au point de vue historique, dans la même *N. R. Th.*, par le R. P. Emile Herman, S. J. Dans sa réponse au réquisitoire d'Humbert, Michel Cérulaire avait, en s'inspirant de Photius, dressé le bilan des « abominations » dont les Latins se sont rendus coupables (Amann, col. 1699 ; Herman, p. 577-78). Les reproches des Grecs resteront jusqu'à nos jours au point de départ de l'antagonisme qui oppose l'Orient à l'Occident. Cet antagonisme cependant n'a pas totalement supprimé les rapprochements ; les empereurs byzantins, obligés de parer au danger turc, ne refusaient pas de recourir aux bons offices des papes. Mais, d'une part, la question dogmatique de la primauté romaine, d'autre part les croisades et la prise de Constantinople par les Latins, avec tous les excès dont, à plusieurs reprises, les croisés se sont rendus coupables, multiplièrent les difficultés. Et pourtant, même transporté à Nicée, l'Empire d'Orient ne cessait de négocier l'union avec Rome. La rentrée de Michel VIII Paléologue à Constantinople, devait amener un rapprochement, dicté d'ailleurs par la situation critique de l'Empire.

Malgré l'hostilité de l'opinion publique, dont une petite minorité seulement l'approuva, Michel envoya, en 1274, une délégation à Lyon, chargée d'y lire en son nom au concile œcuménique une déclaration écrite concernant une profession de foi catholique et, au nom du clergé de Byzance, une acceptation des conditions posées par Grégoire X : reconnaissance de droit et de fait de la primauté romaine, promesse de rétablir l'union, mention du nom du pape dans les diptyques (p. 589).

L'attitude du basileus et du patriarche Beccos, rallié lui aussi à la cause de l'union, fut jugée par la majorité du clergé et par les masses populaires comme une trahison envers l'orthodoxie. C'est ce qui explique le peu de résultat du IIe concile de Lyon. Sous le pontificat de Martin IV, Paléologue fut même excommunié. Les vêpres siliciennes le sauvèrent pour un temps ; mais bientôt sa mort entraîna un revirement complet dans l'attitude de Byzance à l'égard de Rome [3].

Cent soixante-quinze années se passent : l'attitude antilatine des Byzantins se perpétue ; et cependant, sous la pression de difficultés sans cesse grandissantes, des pourparlers intermittents se nouent avec Rome. Devant une situation désespérée, l'empereur Jean VIII recourut à l'union des Eglises comme à un dernier moyen d'obtenir de l'aide. On sait comment les Grecs vinrent à Ferrare-Florence pour réaliser cette union, qui fut signée par Jean VIII et tous les évêques demeurés présents (1439).

Le patriache Joseph II était mort à Ferrare ; dans son testament, il s'était prononcé pour le rétablissement de l'unité. Au cours des discussions, le métropolite Marc d'Ephèse s'était révélé l'adversaire le plus décidé : il avait quitté Florence avant la décision et, revenu à Constantinople, il devint le centre du mouvement anticonciliaire. Mais les autres évêques également, de retour chez eux, voyant l'attitude du peuple, n'osèrent pas prendre la défense de l'Union. Jean VIII nomma bien comme patriarche Métrophanès, fidèle à la cause de l'Union (1440-43) et, après la mort de celui-ci, Grégoire Mammas (1445). Mais il fallut attendre le règne de son frère, Constantin XI (1449-1453) pour que la bulle d'Union soit solennellement proclamée à Sainte-Sophie par le cardinal Isidore sous les protestations du peuple. Cinq mois plus tard, les Turcs de Mahomet II s'emparaient de Constantinople et y arboraient le Croissant (p. 591) [4].

La chute de l'Empire byzantin inaugure une ère nouvelle. Le patriarche de Constantinople voit, en somme, sa position renforcée. Il est devenu, à l'égard des populations chrétiennes, en quelque sorte l'héritier de l'empereur byzantin, le bénéficiaire au moins partiel de son patrimoine spirituel. Les Turcs ont abandonné à la hiérarchie ecclésiastique l'administration intérieure des peuples non musulmans qu'ils se sont soumis. Chef de tous les « orthodoxes », le patriarche occupe désormais, dans toute l'Eglise orientale, la première place.

Et cependant ce n'est plus avec lui que des négociations sont engagées en matière d'union ; elles se font directement avec les Eglises particulières. Ce fut sans doute un des résultats de Florence : les Eglises orientales unies sont nées pour ainsi dire de son esprit et dans sa lumière :

> Chose importante, remarque le P. Herman, ils (les orientaux unis) gardent leurs rites liturgiques particuliers et leur discipline propre. Au cours des siècles écoulés, les papes avaient adopté à l'égard du rite grec une attitude de « tolérance », en tenant compte des circonstances. A présent, l'Eglise elle-même insiste de plus en plus sur la conservation du rite et cherche à se défendre contre les tendances maladroites de latinisation de la part de certains missionnaires. Nous pouvons regretter aujourd'hui que cette attitude n'ait pas été adoptée plus tôt, avec plus d'énergie et plus d'efficacité...

Il est encore une caractéristique qui donne au travail missionnaire un aspect particulier : c'est l'adoption du rite byzantin par des religieux qui appartiennent à un ordre latin ou à une congrégation latine. Dès le début du XVIIIe siècle, le cardinal hongrois Kollonitz avait proposé à la Propagande que plusieurs jésuites du rite latin passent au rite roumain afin de pouvoir mieux travailler parmi le peuple très attaché à son propre rite. Cette proposition fut alors déclinée. Mais lorsqu'en 1861 des petits groupes de Bulgares acceptèrent la foi catholique, les Résurrectionnistes et les Assomptionnistes commencèrent à adopter le rite byzantin avec l'approbation de Pie IX. Au commencement de ce siècle, les Rédemptoristes, sur la proposition du métropolite André Szeptickyj et avec l'approbation du Saint-Siège, fondèrent une province de rite ruthène au Canada, à laquelle originairement appartenaient aussi des religieux latins. A partir du pontificat de Pie XI, cette nouvelle méthode a connu une très forte diffusion ; des religieux surtout, bénédictins, olivétains, rédemptoristes, jésuites, franciscains, conventuels, capucins, etc., mais aussi des prêtres séculiers se mirent ainsi au service de l'apostolat chez les Orientaux. On comprendra sans peine que cette nouvelle méthode présente aussi

[2] Art. *Schisme byzantin*, dans le *D.T.C.*, XIV, col. 1356.

[3] Voir *Hist. de l'Eglise*, t. X, p. 487-91, 494-97 ; et surtout Hefele-Leclercq, *Hist. des conciles*, t. VI, p. 153-218.

[4] *Hist. des conciles*, t. VII, 951-1046 ; cf. G. Hoffmann, *Die Konzilsarbeit in Ferrara*, dans *Orient. Christ. Period.*, t. III (1937), p. 110-140, 403-455 ; *Die Konzilsarbeit in Florenz*, id., t. IV (1938), p. 157-188, 372-422.

ses difficultés et ses limites. Les Orientaux séparés lui sont habituellement hostiles, parce qu'ils pensent qu'un non-oriental n'est pas capable d'adopter parfaitement le rite oriental et parce qu'ils considèrent cette manière de faire comme une sorte de tromperie à l'égard de leurs coreligionnaires, comme un manque de fair-play... (p. 593, 594).

Notre auteur marque les résultats obtenus par l'apostolat des missionnaires. Le plus important est la fondation du patriarcat catholique d'Antioche (Grecs-Melchites) ; mais il faut aussi compter les deux diocèses de rite byzantin dans le sud de l'Italie ; les diocèses ruthènes de Pologne et, aujourd'hui, les évêchés érigés pour les émigrants en Amérique (Etats-Unis, Canada, Brésil) ; les diocèses ruthènes de Hongrie avec l'exarchat érigé aux Etats-Unis ; les Roumains unis de Transylvanie ; le diocèse de Krijevci pour les catholiques de rite byzantin de Yougoslavie ; le petit groupe de Bulgares (6.000) attachés à Rome et le diocèse hongrois de Hajdu-Dorogh pour les hongrois de rite byzantin.

Rome ne cesse d'avoir ses regards tournés vers l'Orient. Benoît XV fonda « la S. C. pour l'Eglise orientale » et « l'Institut Pontifical oriental », ainsi que pour les Italo-albanais le diocèse de Lungro en Calabre. Pie XI déploya un zèle peu commun pour les Eglises orientales : encycliques *Ecclesia Dei* (12 nov. 1923) [5] ; *Rerum Orientalium* (8 sept. 1928) [6] ; constitution *Deus scientiarum* (24 mai 1931) prescrivant, comme disciplines auxiliaires dans les Facultés théologiques, les questions relatives aux Orientaux [7]. — La tâche de Pie XII est fort différente :

Déjà la persécution avait détruit violemment l'édifice élevé peu à peu au cours des siècles. Dans son encyclique *Orientalis Ecclesia* du 9 avril 1944 [8], il put encore faire allusion à l'exemple de S. Cyrille d'Alexandrie, dont on fêtait alors le jubilé... Mais, dans les encycliques suivantes, il lui fallut surtout mettre en lumière les difficultés et les épreuves injustes que les Orientaux plus encore que les Latins avaient à subir dans les pays occupés par les communistes russes ou subissant leur influence. L'encyclique *Orientales omnes Ecclesias* du 23 déc. 1945 [9], rappelle l'union des Ruthènes heureusement conclue 350 ans auparavant, mais elle doit en même temps dépeindre les terribles mesures de violence qui menaçaient de détruire complètement cette union. Le pape montre dans une missive à tous les peuples de Russie (*Acta A. S.*, 1953, p. 505-11) que si la domination du communisme, qui ne tient compte d'aucun droit divin ni humain, doit être absolument rejetée par l'Eglise, il n'en reste pas moins plein de bienveillance à l'égard du peuple russe comme tel et qu'il sait très bien le distinguer de ses gouvernants. Le pape revient encore une fois sur les souffrances des Eglises orientales dans sa lettre consolatrice *Orientales Ecclesias* du 15 déc. 1952 [10].

Est-il utile de rappeler la codification du droit canon oriental ? Et les Collèges fondés à Rome pour les Orientaux : collège Grec (Grégoire XIII, en 1576) ; maronite (en 1581) ; arménien (Léon XIII, en 1883) ; ruthène (en 1897) ; éthiopien (Benoît XV, en 1919) ; russe (Pie XI, en 1929) ; et roumain (1930). Outre la prière pour l'unité de l'Eglise et les différentes associations pieuses qui exercent leur activité en faveur de l'union, il faut citer les publications périodiques qui traduisent pratiquement cette activité. Nommons les principales :

En premier lieu le bulletin édité par la Congr. orientale, *S.I.C.O.* (Servizio Informazioni Chiesa Orientale) ; ...*Irénikon* très connue, éditée par les PP. Bénédictins du *Prieuré de Chevetogne* ; ... *Russie et Chrétienté*, remplacé maintenant par *Istina* ; le *Eastern Churches Quaterly* du P. Bède Winslow, en Angleterre ; la *Catholica Unio* de l'Association du même nom ; le *Bollettino della Badia di Grottaferrata*, édité par les PP. Basiliens de la célèbre abbaye... Par suite de la dernière guerre, la publication de la revue *L'Oriente Cristiano et l'Unità della Chiesa* fut interrompue. Son directeur Mgr Spallanzini renonça à la faire reparaître en faveur de la revue *Unitas*... De nature plus exclusivement scientifique, mais cependant ouverts aux problèmes concernant l'union étaient jadis les *Acta Academiæ Velehradensis* qui durent cesser de paraître. Dans la même catégorie doivent figurer la *Revue des études byzantines* (continuation de la revue bien connue « *Echos d'Orient* ») publiée par les PP. Assomptionnistes, à Paris ; la revue paraissant à Würtzbourg, *Ostkirchliche Studien*, dirigée par les Augustins et les *Orientalia Christiana Periodica* de l'Institut Pontifical Oriental.

* *

3. — *Connaissons-nous bien l'Orthodoxie historique?* Malgré de consolants progrès réalisés dans la compréhension mutuelle entre catholiques et orientaux, il reste encore beaucoup à faire. Le R. P. Tyszkiewicz, S. J., a écrit, sur ce sujet, deux articles qui prêtent à réfléchir : sur le premier, *Platonisme et Plotinisme dans l'Ecclésiologie russe orthodoxe* (*N. R. Th.*, mars 1954) ; nous y reviendrons plus loin, à propos de l'unité de l'Eglise. On considérera ici surtout *Le visage de l'orthodoxie* (*N. R. Th.*, juin 1954), étude qui fait suite à celle qu'on vient d'analyser.

Pour bien juger les Eglises orthodoxes, il faut comprendre qu'elles n'ont pas évolué comme l'Eglise latine dans la voie du progrès dogmatique et de l'épanouissement de la structure hiérarchique. Si l'on omet cette considération, il est difficile de voir clair dans les positions respectives du catholicisme et de l'orthodoxie :

Depuis 1054, l'Eglise catholique a continué sa marche dans la même direction qu'auparavant ; elle a continué à se réunir en conciles, à faire mûrir les solutions des problèmes dogmatiques, à perfectionner et adapter aux circonstances son droit canon, etc. ; tandis que les Eglises d'Orient, ces Eglises qui jadis avaient joué un si grand rôle dans la formation de la théologie dogmatique catholique, se sont ralenties dans leur ancien élan théologique ; et l'intérêt des Grecs pour l'unification de l'Eglise par la papauté, depuis longtemps languissant à cause de l'action contraire et paralysante de la pseudo-unification ecclésiastique impériale et statale, est devenu une hostilité ouverte et de plus en plus consciente (p. 612).

Tragique division, dans laquelle les responsabilités sont partagées ; et notre auteur rappelle à ce sujet certains faits concluants. On ne créera jamais un climat de réconciliation si, en éclairant les Orientaux non unis sur les immenses souffrances que l'Eglise catholique a endurées de la part de leurs

[5] Analysé dans l'*Ami*, 1923, p. 814-815.
[6] Analysé dans l'*Ami*, 1928, p. 689-690 ; cf. rectification, 770-71.
[7] Voir *Ami*, 1931, p. 545-556 ; sur les questions relatives aux Orientaux, p. 553.
[8] Brève indication dans l'*Ami*, 1947, p. 213, note 2.
[9] Mention dans l'*Ami*, 1947, p. 255 ; indications p. 213, note 2.
[10] Analysé dans l'*Ami*, 1953, p. 480.

ancêtres, nous n'admettons pas nos torts historiques...

Mais il convient aussi de tenir compte de l'ambiance dans laquelle l'orthodoxie s'est cristallisée. Le césaropapisme a disparu ; mais les conséquences du système subsistent. Les groupements ethniques jouent le rôle que s'attribuaient jadis les empereurs. La nation garde la foi des aïeux, la religion nationale, qui cherche à imposer à l'Eglise sa politique, ses hommes, son aversion pour la catholicité supranationale. C'est là le grand malaise dont souffre l'orthodoxie ; mais sachons, nous aussi, éviter toute « nationalisation » du christianisme, tout orgueil de race, tout provincialisme égoïste et antiromain.

Au point de vue doctrinal, les orthodoxes conservateurs ont gardé fidèlement les dogmes définis aux sept premiers conciles œcuméniques. Mais

dans l'enseignement supérieur nous ne trouvons pas d'« écoles » proprement dites ; il n'y a rien qui corresponde à nos thomisme, suarésianisme, augustinisme ou scotisme ; il y a plutôt des courants, des orientations et des fléchissements, rattachés plus ou moins à des influences venant du dehors...

Quoi qu'il en soit de la valeur dogmatique des thèses défendues par les théologiens orthodoxes modernes, parfois peu orthodoxes, on ne saurait nier qu'elles sont souvent d'une haute et noble inspiration et qu'elles sont éminemment suggestives... Certes, nous nous heurtons ici fréquemment à des propositions qui nous semblent révoltantes et frisent l'absurde ou le ridicule. Mais... dans la plupart des cas, il s'agit de malentendus, de quiproquos, dus au fait que, tout en usant de termes communs, catholiques et orthodoxes parlent des langues philosophiques et théologiques différentes. En traitant de matières religieuses avec un théologien orthodoxe, n'écoutez pas trop ce qu'il *dit*, cherchez bien plus à saisir ce qu'il *veut dire*, ou ce qu'il *aurait dit*, s'il connaissait suffisamment notre théologie ; efforcez-vous... à apprécier la part de vérité ensevelie dans des énoncés souvent vagues, confus, paradoxaux. Ne vous arrêtez pas aux défauts logiques et théologiques de ces affirmations prises telles quelles, mais tâchez de vibrer à l'unisson des aspirations sublimes qu'elles recouvrent. C'est dans les hauteurs de l'idéal religieux révélé par Jésus-Christ qu'on doit chercher le point de départ pour trouver un langage théologique commun aux catholiques et aux orthodoxes. Sans cette élévation de l'âme, pleine de bienveillance à l'égard de l'« adversaire », nous ne nous comprendrons jamais et nos conversations avec les orthodoxes resteront toujours un échange stérile de balbutiements incompréhensibles (p. 615-616).

C'est à dessein que nous avons transcrit cette longue citation où transparaît la grande bienveillance de l'auteur à l'égard des orthodoxes : bienveillance qui ne veut d'ailleurs rien ignorer de ce qui est répréhensible, mais qui cherche le terrain où peut s'opérer un rapprochement fraternel. Un exemple :

Si nous voulons trouver un terrain d'entente avec les orthodoxes, nous ne devons pas nous borner à leur reprocher les graves lacunes de leur théologie morale, l'admissibilité du divorce par exemple ; il faut aussi connaître et apprécier les nombreux côtés touchants de leur façon de concevoir la morale chrétienne, qui chez eux est fortement ancrée dans les béatitudes du sermon de la Montagne (p. 619).

Nos maîtres de la spiritualité ont trouvé parfois bon accueil chez les orthodoxes. A l'égard des dévotions latines, surtout les plus récentes, les théologiens orthodoxes en acceptent facilement l'essentiel, mais sont sévères pour les formes et façons « latines » de les pratiquer. Un exemple ici encore :

Connaître et aimer Jésus « humble de cœur »... est tout à fait conforme aux bonnes traditions orthodoxes. Dans la littérature religieuse orthodoxe, slave surtout, on rencontre des passages où il est question de la tendresse ineffable du cœur de Jésus... Mais les orthodoxes se défient ds « premiers vendredis » ; ils redoutent surtout une personnification du Sacré-Cœur, autrement dit sa séparation de Jésus-Christ en tant que personne divine. Au fond, sur ce dernier point, nous sommes d'accord avec eux ; le Saint-Siège a plus d'une fois mis les fidèles en garde contre toute tendance semblable à celle que craignent les orthodoxes. Mais nos pieuses images, souvent d'un si mauvais goût, ainsi que nos façons de parler du Sacré-Cœur, ne prêtent-elles pas flanc, parfois, au reproche indiqué ? (p. 621-622).

Le P. T. trace, de « l'orthodoxe sérieux et religieux », un portrait réconfortant (p. 622-625) et rappelle opportunément que l'orthodoxie compte, même après la tragique séparation du XI[e] siècle, « des hommes et des femmes de toutes conditions prêts aux plus grands sacrifices pour être fidèles au Christ, à ses commandements, à son esprit. A bien des égards ils ressemblent à nos saints « occidentaux » : mêmes aspirations aux sacrifices héroïques, même esprit de prière, de pénitence, de mortification » (p. 626). D'ailleurs, les saints orthodoxes

se nourrissaient au spirituel non de principes séparatistes ou de théologie anticatholique ; ils ne passaient pas leur temps à composer des réfutations du *Filioque* ou du dogme de l'Immaculée Conception. Souvent ils ignoraient les points de divergence dogmatique. Ils entretenaient leur vie surnaturelle en puisant aux valeurs religieuses communes aux catholiques et aux orthodoxes...

Plus un saint orthodoxe se rapproche de la vraie sainteté, plus il est surnaturel, pénétré de l'enseignement de Jésus-Christ et dégagé des liens d'une politique vulgaire et d'un nationalisme incompatible avec l'Evangile, moins il est influencé par les préjugés anticatholiques... (p. 626, 627) [1].

S'il leur arrive parfois de se prononcer contre le catholicisme, il s'agit d'un catholicisme « monstrueux, imaginaire, inventé par une polémique passionnée » : aucun saint orthodoxe n'aurait condamné le catholicisme dans la pureté de ses principes :

Saint Bernard n'admettait pas l'Immaculée Conception telle qu'elle lui était présentée par ses contemporains, sans les distinctions voulues ; il n'aurait certainement pas rejeté cette doctrine... s'il l'avait connue dans sa maturité théologique actuelle ; on peut dire quelque chose d'analogue des cas, relativement rares, où un saint orthodoxe s'exprime avec défiance de quelques doctrines catholiques qui ne lui sont point familières.

« Pour comprendre les orthodoxes et pour en être compris, conclut notre auteur, il faut savoir estimer toutes les saines valeurs religieuses de l'orthodoxie dans leur *ensemble organique et harmonieux*, auquel ils tiennent tellement par attrait pour le beau spirituel. Ces valeurs ne devraient pas être pour nous des phénomènes étrangers qu'on

[1] Sur la sainteté chez les Orthodoxes, voir *Ami*, 1924, p. 164 ; 1928, p. 298-300 ; 1948, p. 183-85. — Voir, en 1953, l'analyse du livre du P. Yvan Kologrivof, S. J., *Essai sur la sainteté en Russie*, p. 703.

« tolère » par je ne sais quelle condescendance orgueilleuse. Elles sont d'ailleurs des « puissances » catholiques passées en « acte » en dehors du catholicisme historique, mais en vertu des inépuisables ressources confiées à l'Eglise catholique. Soyons donc pleinement catholiques, estimons tout ce qu'il y a de bon et de salutaire dans toutes les religions et confessions chrétiennes, surtout dans l'orthodoxie qui nous est si proche par l'abondance des éléments hérités d'une antiquité commune » (p. 628).

* *

4. — De tels sentiments, issus du double devoir de la charité et de la vérité, ne doivent cependant pas nous faire oublier *les divergences doctrinales* qui séparent l'Eglise catholique et les Eglises orthodoxes : toutefois, dans ce qui nous sépare, il faut encore, tout en prenant conscience de la gravité des divergences, chercher, par delà ce qui divise, ce qui peut unir. Dans une étude publiée à la suite des articles précédents dans la *N. R. Th.*, le R. P. A. Wenger, assomptionniste, s'est efforcé de faire le point.

Un certain nombre d'actes officiels de l'Eglise orthodoxe ont fixé, au cours des âges, les divergences doctrinales. Dans sa lettre encyclique aux évêques d'Orient, Photius (867) reproche aux Latins « la doctrine de la procession de l'Esprit-Saint du Père *et du Fils*, l'addition du *Filioque* au symbole, la primauté du Pape ». — Après l'excommunication portée par le cardinal Humbert, Michel Cérulaire, dans sa lettre à Pierre d'Antioche, énumère jusqu'à 22 erreurs latines : quatre griefs seulement ont un caractère vraiment doctrinal : « le *Filioque*, l'addition au symbole, la primauté romaine, l'usage du pain azyme ». — En 1231-32, les discussions entre le frère mineur Barthélémy et le grec Georges Bardanès firent apparaître une nouvelle divergence sur le purgatoire et l'état des âmes dans l'au-delà [2]. — En 1340 apparut la querelle palamite sur la fameuse distinction entre l'essence de Dieu, incommunicable, et les énergies (lumière du Thabor et lumière de la grâce) qui peuvent être communiquées aux créatures [3]. — Enfin, au cours du xiv^e siècle, Nicolas Cabasilas († 1371) enseigna que, selon la doctrine de l'Eglise orthodoxe la présence sacramentelle était réalisée, non par les paroles de l'institution, mais par la prière de *l'épiclèse* [4].

Le concile de Florence examina les principales divergences entre Orthodoxes et Catholiques : doctrine du purgatoire, *Filioque*, autorité du Pontife romain. Sur le problème des azymes et de l'épiclèse, les Grecs donnèrent un accord oral. Aucune définition sur la simplicité divine et le palamisme.

Aux xvi^e et xvii^e siècles, l'Orthodoxie eut à se défendre contre les infiltrations protestantes. Dans l'ensemble, l'Eglise orthodoxe se montra ferme dans sa foi traditionnelle. Bien souvent ses théologiens eurent recours aux thèses catholiques, surtout en ce qui concerne la doctrine sacramentaire. La Confession de Moghila en est le plus bel exemple. Pierre Moghila se tait sur le *Filioque*, mais professe ouvertement la doctrine catholique sur la consécration, sur l'Immaculée Conception, sur l'Au-delà. Il rejette uniquement la primauté romaine. Pour la réconciliation des hérétiques, il adopte purement et simplement la profession de foi de Pie IV... Il change seulement l'article qui concerne le purgatoire et lui substitue une formule de compromis qui voudrait concilier la doctrine latine avec les thèses orthodoxes. Il écarte la primauté de l'Eglise romaine et proclame l'égalité des Eglises locales sous un seul chef, le Christ. Pour les autres points, la formule romaine est traduite mot par mot en slavon, avec les substitutions qui s'imposent (p. 633).

L'Eglise de Constantinople n'a pas suivi Moghila dans ses rapprochements avec l'Eglise romaine : elle imposa à Moscou la théorie de l'épiclèse et la négation de l'Immaculée Conception. Mais c'est en 1755 que l'hostilité contre Rome a atteint son paroxysme, quand le synode de Constantinople décréta la rebaptisation des Latins : le décret resta en vigueur jusqu'en 1860 ; et c'est seulemnt en 1888 que l'Eglise de Constantinople reconnut la validité du baptême latin en décidant de recourir à l' « économie ». La proclamation du dogme de l'Immaculée Conception (1854) et de l'Infaillibilité pontificale (1870) augmentèrent encore les divergences par de nouveaux griefs. La définition romaine de l'Assomption n'a pas provoqué les mêmes éclats ; si la définition a été critiquée par quelques-uns, personne ne s'est attaqué à la croyance elle-même.

Dans la réponse des Patriarches orientaux à la lettre *Orientalium dignitas* de Léon XIII, le patriarche Anthime énumère les divergences séparant les deux Eglises : le *Filioque* et son addition au symbole, le baptême par aspersion ou infusion, le pain azyme comme matière de l'eucharistie, les paroles de l'institution comme forme de l'eucharistie, la communion sous une seule espèce, le feu du purgatoire, les indulgences et la rémunération totale avant le jugement dernier, la définition de l'Immaculée Conception, la primauté romaine et l'infaillibilité pontificale.

De ces divergences, notre auteur en retient cinq, les plus importantes et qui restent actuelles : le purgatoire, l'Immaculée Conception, l'épiclèse, le *Filioque* et la notion d'Eglise, incluant la primauté et l'infaillibilité du pontife romain.

Depuis la publication des documents du concile de Florence [5], la doctrine des Grecs sur le purgatoire et l'état des âmes dans l'Au-delà est bien connue. A Florence, les Grecs ne voulaient pas admettre l'existence d'un lieu intermédiaire entre le ciel et l'enfer, quoique dans l'ensemble, ils fussent enclins à reconnaître un troisième état des âmes dans l'au-delà. Mais ils ont obstinément refusé de reconnaître la peine du feu (qui n'a pas fait l'objet d'une définition), et la possibilité pour ces âmes d'une satisfaction même passive. Seule l'Eglise pouvait satisfaire pour leurs peines par le sacrifice de la messe et les bonnes œuvres des vivants. Dans la suite, les thèses grecques se durcirent encore sur deux points : ni les justes ne reçoivent avant la résurrection générale la parfaite récompense, ni les damnés le parfait châtiment. De plus les âmes des fidèles qui sont en enfer

[2] Voir le résumé de cette controverse dans l'art. *Purgatoire* du *D.T.C.*, xiii, col. 1247.

[3] Sur Palamas et la controverse palamite, voir M. Jugie, dans le *D.T.C.*, xi, 1755-65 ; 1778 sq.

[4] Sur l'épiclèse, S. Salaville, dans le *D.T.C.*, v, 194-300.

[5] Documents publiés tout d'abord par Mgr Petit, puis par le P. Hoffmann, voir *D.T.C.*, xiii, col. 1252-1263. Sur la doctrine des Grégo-Russes postérieure au concile de Florence, M. Jugie, *D.T.C.*, xiii, col. 1326-1357.

peuvent être délivrées par les prières de l'Eglise (p. 635).

Les théologiens catholiques n'éprouvent aucune difficulté à montrer les points de contact entre ces affirmations un peu flottantes et la doctrine catholique. « En résumé, on pourrait dire que, pour les Grecs orthodoxes, les âmes dès leur arrivée dans l'autre vie, sont justes ou pécheresses et, par conséquent destinées au ciel ou à l'enfer. Mais, parmi les âmes pécheresses, deux catégories sont à distinguer, non en raison du lieu où elles se trouvent, mais en raison de leur état moral. Les âmes de ceux qui sont morts dans le péché, sans désespérer de la miséricorde divine, forment la catégorie des âmes « moyennes » que Dieu, à cause des suffrages des vivants, tirera un jour de l'enfer pour les placer, avec les élus, dans le ciel. Ainsi se concilie la négation du purgatoire et l'affirmation de l'efficacité des prières pour les défunts »[6].

Le dogme de l'Immaculée Conception, si l'Eglise orthodoxe, retrouvant son ancienne tradition, devrait offrir encore moins de difficulté. Nous en avons un témoignage explicite dans la déclaration suivante du professeur Vladimir Iljine, de l'Institut de théologie Saint-Denis :

> La langue métaphysique, le style théologique, les formules liturgiques des Eglises occidentales et orientale sont ici très différentes, mais ils disent au fond la même chose ; la pureté intégrale, l'exemption totale du péché de la Mère de Dieu, en tant que nouvelle créature et cœur de l'Eglise... L'Eglise orientale peut être fière de ce qu'elle n'a pas appris cette doctrine à l'école de l'Eglise d'Occident[7].

Dans son ouvrage sur *L'Immaculée-Conception dans l'Ecriture Sainte et dans la tradition orientale*[8], le P. Jugie avait écrit de son côté : « L'Eglise orientale a bien mérité de l'Immaculée ». La négation à peu près générale qui oppose aujourd'hui l'Eglise gréco-russe à Rome sur ce point provient avant tout d'un esprit de polémique et d'opposition à la définition de 1854, mais aussi de l'impossibilité pour les Orientaux d'expliquer comment Marie, sans le péché, est encore de la commune race des hommes. Mais, en réalité, les privilèges de l'Immaculée ne sauraient être une cause de séparation entre l'Eglise catholique et l'Orient.

Plus délicate est la question de l'*épiclèse*. L'épiclèse, on le sait, est une invocation à l'Esprit-Saint qui, dans les liturgies orientales suit les paroles de l'anamnèse (le récit de la Cène où les paroles de l'institution sont relatées). C'est dans cette prière que l'Eglise orientale voit les paroles efficaces produisant la transsubstantiation. L'Eglise latine attribue cette efficacité aux paroles mêmes de l'institution. L'auteur rapporte à ce sujet les conclusions d'un archimandrite, professeur à l'Institut de théologie orthodoxe de Saint-Serge à Paris, le P. Cyprien Kern[9]. Nous reproduisons ici les trois plus importantes conclusions de cet auteur :

> 3. L'Occident a rejeté la prière de l'épiclèse du canon de la messe par un acte d'autorité du pape de Rome, sans considérer que l'Orient conserva l'épiclèse ; cette différence des usages liturgiques n'a pas eu de conséquence sur la communion liturgique des deux moitiés du monde chrétien. A l'apparition de ces divergences, la communion ne fut pas rompue, et la prière de l'épiclèse n'est devenue un chef d'accusation de l'Occident contre l'Orient que longtemps après la division des Eglises.
>
> 7. L'étude consciencieuse des textes des saints Pères de l'antiquité et des monuments liturgiques persuade l'historien que la recherche d'une formule consécratoire et du moment précis de la transformation des saints dons a toujours été étrangère à la conscience de l'Eglise. Cette conception postérieure et scolastique était remplacée dans l'antiquité par la foi en la vertu consécratoire de tout le texte eucharistique du canon.
>
> 8. Dans cette perspective, la tradition liturgique de l'Orient, qui soutient la nécessité absolue de l'épiclèse, ne diminue pas pour autant l'importance des paroles de l'institution. Mais ces paroles récitées dans nos liturgies dans le contexte de récit de la Cène, ont une signification historique. Elles reçoivent la force consécratoire par l'invocation de l'Esprit Saint, celle-ci n'étant pas séparée de tout le contexte de l'anaphore, comme « forme » du sacrement, dans le sens occidental du mot, comme d'ailleurs on l'a compris chez nous, sous l'influence de la théologie de Kiev, à l'époque du métropolite Pierre Moghila.

Le P. Kern a trouvé un contradicteur en la personne du P. Schultze, professeur à l'Institut Oriental de Rome[10]. Le théologien orthodoxe avait affirmé, à la base de toute sa construction, que l'épiclèse était d'origine apostolique : le P. Schultze demande

> si l'épiclèse est d'origine apostolique, comment se fait-il que des anaphores très anciennes comme celles d'Hippolyte ne comportent pas de véritable épiclèse consécratoire ? Peut-on parler vraiment d'une mesure d'autorité venant de Rome qui aurait eu pour but d'éliminer l'épiclèse ? L'unification liturgique, qui s'est opérée en Occident durant la période carolingienne et qui eut pour conséquence la disparition de liturgies gallicane et wisigothique, a dépendu autant des princes séculiers et des évêques que des pontifes romains. Enfin la détermination de l'instant de la présence réelle ne fut jamais considéré comme une question vaine. Cette préoccupation se trouve déjà chez S. Ambroise et S. Jean Chrysostome.

Malgré cette réplique, le P. Kern a maintenu fermement sa thèse. Dans un article de l'*Irenikon* (1951, p. 166-194), il affirme derechef :

> Les paroles dominicales ne conservent pour nous leur pleine signification qu'après l'invocation du paraclet. Avant l'épiclèse, elles ne sont pour nous que des paroles historiques et les espèces ne sont que des antétypes du corps et du sang. L'interprétation de ce terme par S. Jean Damascène, aussi bien que les explications de Nicolas Cabasilas et de Marc d'Ephèse, auront toujours pour l'Eglise orientale leur valeur incontestable (p. 194).

D'une part, il serait vain de nier la difficulté d'une conciliation entre la doctrine orientale et celle de l'Eglise catholique ; mais, d'autre part, à côté d'excellentes raisons qui démontrent le bien fondé de la doctrine catholique, les orthodoxes doivent reconnaître qu'il existe au sein même de

[6] Résumé dans A. Michel, *Les mystères de l'Au-delà*, Paris, Téqui, 1953, p. 95-96.

[7] *La très sainte Mère de Dieu comme fondement de l'unité de l'Eglise* (en russe), dans *Le Messager catholique russe*, 1951, n° 4, p. 15-20 (trad. fr. aux bureaux de la revue).

[8] Voir *Ami*, 1952, p. 775-75.

[9] Archimandrite Cyprien Kern, *L'Eucharistie* (en russe), Y. M. C. A., Paris, 1947.

[10] Bernhard Schultze, *Zum Problem der Epiklese, anlæsslich der Veræffentlichung eines russischen Theologen*, dans *Orient. christ. period.*, xv (1948), p. 368-404.

l'orthodoxie un courant favorable à la thèse latine, le courant de l'école de Kiev qui ne peut être estimé comme un simple épiphénomène de la théologie orientale [1]. Tous ces faits, conclut le Père Wenger (p. 645) :

montrent clairement la nécessité d'un magistère dans l'Eglise qui, en vertu de son pouvoir suprême et par l'assistance de l'Esprit Saint, clarifie la tradition. Aucun des sept conciles œcuméniques reconnus par les Orthodoxes n'a traité de l'épiclèse. Un fidèle orthodoxe reste donc libre, même du point de vue de son Eglise, de croire à la vertu des paroles de l'institution et le théologien orthodoxe pourra faire sienne cette règle d'or énoncée par Jacques Goar, l'illustre liturgiste dominicain, parfait connaisseur des liturgies orientales : « il faut expliquer les auteurs obscurs par les auteurs plus clairs, confronter le petit nombre avec le grand nombre et suivre l'autorité ou des plus vénérables, ou de plus sages ou celle qui a de loin le plus de représentants » [2].

La question du *Filioque* a été résumée dans l'*Ami* d'après la discussion prévue au programme des rencontres entre théologiens catholiques et théologiens orthodoxes [3]. Nos lecteurs voudront bien s'y reporter ; car c'est précisément cette discussion que résume notre auteur : on connaît la formule grecque : le Saint Esprit procède du (ἐκ) Père par (διά) le Fils.

La formule grecque indique clairement que le Père est le principe primordial du Saint-Esprit, comme étant la source de la divinité : la préposition marque bien ce caractère. Cette formule indique que le Fils n'a pas par lui-même la vertu spirative par laquelle avec le Père il produit l'Esprit Saint, car cette vertu n'est pas dans le Fils comme dans le Père ; elle est dans le Père originellement, dans le Fils à l'état reçu. Mais parce que le Père ne l'a pas sans le Fils et qu'il l'a à cause de la génération du Fils, le mot διά désigne parfaitement la manière dont le Père et le Fils possèdent cette vertu spirative. La formule insinue enfin que le Père et le Fils sont un unique principe parce qu'elle représente la vie divine *ad intra* comme une ligne droite. Elle comporte certains inconvénients : elle pourrait suggérer à l'esprit l'hérésie macédonienne selon laquelle le Père aurait créé l'Esprit Saint par l'intermédiaire du Fils. Elle peut donner à penser que le Saint-Esprit procède uniquement du Fils comme de son principe immédiat, ou encore que le Père est seul principe actif du Saint-Esprit, le Fils n'étant qu'un simple instrument ou un canal.

La formule latine a l'avantage de montrer que le Fils n'est pas inférieur au Père dans la spiration du Saint-Esprit, que l'Esprit ne procède pas moins du Fils que du Père. L'inconvénient majeur de la formule est qu'elle semble affirmer deux principes distincts, et c'est parce que les Grecs ont toujours entendu la formule latine en ce sens qu'ils se sont refusés à l'admettre, malgré les explications et les dénégations des Latins (p. 649).

En réalité chaque formule sert à compléter l'autre. La plupart des Orthodoxes admettent un certain rôle du Fils dans la procession du Saint-Esprit : la procession *a solo Patre* serait une hérésie. Vladimir Soloviev a pris la défense du *Filioque :* aucun concile œcuménique ne l'a condamné ; donc aucun orthodoxe n'a le droit de l'appeler une hérésie.

* *

5. — La cinquième divergence retenue par le P. Wenger est *la notion d'Eglise*, avec la primauté et l'infaillibilité du pontife romain. Mais plusieurs autres études nous obligent à faire ici une sorte de synthèse.

Dans un article auquel nous avons déjà fait allusion, le R. P. Tyszkiewicz montre l'influence du *Platonisme et du Plotinisme dans l'Ecclésiologie russe orthodoxe* (*N. R. Th.*, mars 1954). Après avoir rappelé d'une façon générale l'influence réelle du platonisme sur la théologie orientale en général, l'auteur aborde la conception que les orthodoxes se font de l'Eglise. Il serait ridicule de prétendre que l'ecclésiologie orthodoxe est d'origine platonicienne ; néanmoins la connaissance des positions platoniciennes peut grandement servir à la comprendre.

Platon ne reconnaissait qu'un seul type de société parfaite, l'Etat. L'Eglise est donc unie à l'Etat au point qu'elle est la société civile, en tant qu'unifiée par l'observation du même culte, des mêmes rites sacrés. A l'époque des tsars, les orthodoxes trouvaient donc naturel que le monarque nomme les évêques et règlemente l'Eglise. Même mécontents du césaropapisme, ils ne songeaient guère à une Eglise indépendante, universelle, possédant son propre droit canon, concluant des concordats avec les puissances politiques. Une telle Eglise — l'Eglise catholique en fait — leur apparaissait comme une force politique étrangère qu'ils devaient traiter comme telle. Une telle conception peut expliquer jusqu'à un certain point le servilisme dont, à l'heure présente, font part les hauts dignitaires des églises orientales à l'égard des chefs d'Etat communistes et athées.

Pour les platoniciens, l'« idée » est plus réelle que toutes ses réalisations concrètes, puisque participant à la réalité éminente de la divinité. Aussi, pour les penseurs orthodoxes, l'« idée » de l'Eglise, idéale, toute divine, toute faite de charité, union pure des croyants dans l'amour divin, ne correspond pas à ce que représente l'Eglise des catholiques, « terre-à-terre, entièrement juridique, emportée par le tourbillon empirique de l'histoire, pleine de scandale et constituant un Etat ».

L'occasionalisme tient au plotinisme. Plotin ne s'intéressait que de loin aux causes secondes ou instrumentales qui ne jouent aucun rôle dans son système. Or, plus qu'ailleurs, les théologiens orthodoxes trahissent une tournure d'esprit occasionaliste quand ils combattent la papauté... Quand on leur dit que le pape est un instrument du Christ-Chef ou une cause seconde de l'unification de l'Eglise par le Saint-Esprit, que la papauté est un moyen institué par Jésus-Christ pour *réaliser* l'unité surnaturelle des âmes, ils ne vous comprennent pas ; ils continuent à voir dans la papauté un empiètement sur le pouvoir absolu de Dieu, une diminution des droits souverains de Jésus-Christ... (p. 297).

Pour les platoniciens, dans l'Un, le Bien, le Vrai par excellence, toutes les perfections coïncident et se supposent mutuellement. Pour les chrétiens, Dieu, l'Etre parfait, résume en lui sainteté et vérité qui ne font qu'une même réalité. Les théologiens platonisants sont tentés de ne pas distinguer suffisamment dans l'Eglise les valeurs spirituelles créées de cet idéal divin. De là à conclure qu'un homme qui n'a pas la plénitude de la sainteté (le pape) ne saurait avoir personnellement l'infailli-

[1] Sur ces discussions on se reportera volontiers au *D.T.C.*, art. *Russie*, t. XIV, col. 304, 324.
[2] Goar, *Euchologe*, Paris, 1647, p. 140 B.
[3] Voir *Ami*, 1951, p. 329-330.

bilité. De là aussi, tendance à absorber le côté visible, social de l'Eglise dans l'élément divin. De là aussi, horreur d'une Eglise ayant des traits communs avec les institutions sociales naturelles, avec un Etat. De là, rejet d'une autorité proprement dite et juridique :

Alexis Khomiakov[4] et après lui beaucoup de théologiens orthodoxes modernes, rejettent l'idée d'une autorité proprement dite, juridique, dans l'Eglise. Dans ces milieux ont admet seulement l'autorité morale, le prestige de la sainteté. On est sincèrement épouvanté en entendant parler de l'infaillibilité pontificale, ce point culminant de l'autorité hiérarchique. G. Kolémine, un théologien russe laïque de l'école khomiakovienne, voyait l'origine de tous les maux dans la transposition, criminelle selon lui, de l'autorité et du « rationalisme » (l'intellectualisme thomiste) du monde fini au monde des valeurs infinies, c'est-à-dire à l'Eglise ; entre autorité et grâce, il y aurait une opposition radicale, une incompatibilité absolue... Certains théologiens et penseurs russes, tels le métropolite Antoine Khrapovitsky ou le philosophe N. Lossky, admettent la possibilité d'un patriarche universel, mais n'ayant pas d'autorité infaillible en matière de foi (p. 299-300).

Et, précisément, le P. Wenger, auquel nous revenons, montre quel bouleversement Khomiakov a apporté à l'ecclésiologie orthodoxe. Avant lui l'Orthodoxie vivait d'un enseignement traditionnel : les évêques, tous égaux de droit divin ; les conciles œcuméniques, définissant tout ce qui a trait à la foi et règlant les préséances entre les diverses Eglises locales. Pendant dix siècles, l'Orthodoxie a vécu de ces vérités reçues. Khomiakov a construit une théorie nouvelle :

Il définit d'abord l'Orthodoxie par rapport au Catholicisme et au Protestantisme en recourant au schème hégélien de thèse, antithèse, synthèse. Le Catholicisme est unité sans liberté (thèse) ; le Protestantisme, liberté sans unité (antithèse) ; l'Orthodoxie et unité et liberté dans l'amour (synthèse). En elle-même, l'Orthodoxie n'est pas simplement une doctrine, un système ou une institution, elle est un organisme vivant, l'organisme de la vérité et de l'amour, ou plus exactement la vérité et l'amour comme organisme.

Or l'amour ne connaît pas de contrainte ; l'amour est une voie de connaissance meilleure et plus sûre que la science. Les vérités de la foi ne peuvent pas être imposées aux chrétiens par un organisme extérieur, comme sont nécessairement les Conciles œcuméniques. Dans l'Eglise, l'infaillibilité n'appartient pas aux conciles ; elle est le fait de la conscience ecclésiale et le privilège de l'ensemble du peuple croyant. Tout chrétien qui par l'amour communie à l'Eglise jouit dans cette communion universlle de l'infaillibilité donnée à l'Eglise, comme universelle. Les Conciles ne sont infaillibles que si les définitions sont acceptées par le peuple chrétien (p. 652).

On voit le danger de telles théories qui sont du pur modernisme. Le P. Tyszkiewicz rappelle à ce sujet une pensée de Léon Tolstoï, dans sa *Critique de la Théologie dogmatique* (Paris, 1909), p. 312 : cette obstination à nier l'autorité comme telle mène inévitablement au rejet de tous les dogmes. Au Congrès de la Théologie orthodoxe (Athènes, 1936), partisans du Concile infaillible et tenants de l'infaillibilité du peuple chrétien s'affrontèrent. Il semble bien que les théories traditionnelles sur l'autorité du Concile retrouvent aujourd'hui un regain de faveur. Mais les théologiens orthodoxes reconnaissent que la convocation d'un concile œcuménique est aujourd'hui impossible. Les préjugés contre la papauté paraissent insurmontables ; et cependant, une meilleure connaissance réciproque, des manifestations d'amour mutuel pourraient faire tomber bien des idées fausses. Le P. Wenger fait entendre à ce sujet deux voix autorisées :

D'abord A. Svetlov, sur *L'encyclique « Mystici Corporis », selon un chrétien orthodoxe*[5] :

Il serait injuste de reprocher aux Orthodoxes leur refus de reconnaître la papauté, parce que, ce faisant, ils sont guidés par le sentiment très honorable de ne pas perdre... l'unique tête qui est le Christ. Mais lorsque l'évêque de Rome, du haut de son antique chaire apostolique, qui indubitablement est la chaire suprême, proclame un enseignement vraiment orthodoxe sur l'Eglise comme corps du Christ et sur le Christ comme son chef unique ; lorsqu'il s'efforce de nous convaincre qu'il ne veut en aucune manière se substituer au rôle et au pouvoir de Notre-Seigneur, alors il convient une fois de plus de se demander s'il est possible de rester plus longtemps fixés dans la séparation, dès lors que nous confessons la seule et même antique foi orthodoxe sur l'Eglise.

Ensuite Vladimir Soloviev :

Comme membre de la vraie et vénérable Eglise orthodoxe orientale ou gréco-russe qui ne parle pas par un synode anti-canonique, ni par des employés du pouvoir séculier, mais par la voix de ses grands Pères et Docteurs, je reconnais pour juge suprême en matière de religion celui qui a été reconnu comme tel par S. Irénée, S. Denys le Grand, S. Athanase le Grand, S. Jean Chrysostome, S. Cyrille, S. Flavien, le bienheureux Théodoret, S. Maxime le Confesseur, S. Théodore Studite, S. Ignace, etc., — à savoir l'apôtre Pierre, qui vit dans ses successeurs et qui n'a pas entendu en vain les paroles du Seigneur : « Tu es Pierre et sur cette pierre j'édifierai mon Eglise. — Confirme tes frères. — Pais mes brebis, pais mes agneaux »[6].

Dans *Istina* (1954, n. 2), nous relevons quelques pages traduites d'une brochure publiée *pro manuscripto* d'après A. Baumstark : *Grundgegensätze morgenländischen und abendländischen Christentums*, exposant « l'unité de l'Eglise selon les conceptions de l'Orient et de l'Occident ». Le savant orientaliste note une double conception de l'unité :

L'Occident — pour qui l'unique point de diffusion de la culture et donc du christianisme était le seul centre du pouvoir politique : Rome — conçoit l'unité de l'Eglise de façon, pourrait-on dire, analytique. L'unité du tout apparaît comme le donné stable, immédiat et hors de question. Les églises locales sont conçues comme des parties de cette unité, un peu à la façon dont les planètes sont conçues comme issues de la matière en ignition de leur soleil. Toute leur possibilité d'exister vient de ce que le centre de l'unité existe. Supprimez Rome et tout s'écroule. L'Eglise locale n'existe que comme partie du tout, elle n'est concevable que considérée comme telle.

[4] Sur l'ecclésiologie de Khomiakov, voir *D.T.C.*, t. XIV, col. 365 ; mais surtout A. Gratieux, *Khomiakov et le mouvement slavophile*, t. II, *Les Doctrines* (Coll. *Unam sanctam*).

[5] A. Svetlov, *L'encyclique du pape Pie XII « Mystici Corporis » selon un chrétien orthodoxe* (en russe), dans *Le Messager catholique russe*, 1951, n. 3, p. 12.

[6] V. Soloviev, *La Russie et l'Eglise universelle*, Paris, 1906, p. LXVI. Sur la « conversion » de Soloviev au catholicisme les opinions sont divergentes. Cf. d'Herbigny, *Un Newman russe, Vladimir Soloviev*, Paris, 1911 ; — dans la *N. R. Th.*, 1953, p. 35-47 (abbé de Visscher) ; 1954, p. 155-175 (Michel Gavriloff).

L'Orient, par contre, en fonction de la diversité culturelle, du morcellement et de la fissuration de toute la zone orientale d'expansion du christianisme, n'a qu'une conception synthétique de l'idée d'unité de l'Eglise. Ce qui est donné empiriquement, c'est l'église locale et l'unité consiste en ce que toutes ces églises, par l'identité de foi, par un seul et même baptême, par un seul et même Seigneur, sont maintenues dans la cohésion et amenées à former ensemble une seule et grande communauté. L'unité est, en Occident, l'origine de l'existence des églises particulières ; elle est, en Orient, leur but et leur devoir. En Occident, ce qui est empiriquement donné, c'est l'unité et il n'est pas concevable qu'une église locale puisse se détacher de cette unité. En Orient, ce qui est empiriquement donné, c'est l'église locale ; l'unité de toutes ces églises est, dans un certain sens, un idéal... La liturgie romaine du Vendredi Saint prie pour *la* sainte Eglise de Dieu... A l'endroit correspondant... l'Orient prie pour l'unification de « toutes les Eglises de Dieu »... (p. 220).

Ainsi, l'Orient, pour qui l'unité est une idée et peut, aussi bien, représenter un idéal irréalisable, conçoit l'unité comme un état souhaitable, mais accepte que cette unité n'existe pas, comme on accepte qu'une prière ne soit pas exaucée. Et c'est la raison pour laquelle des hommes d'Orient, qui ont tant de sentiments communs avec nous, peuvent adopter une attitude incompréhensible pour un catholique : « capables de consentir à toutes les exigences de Rome ; puis, quand on en vient à la reconnaissance de la primauté, disant un *Non* solennel sans éprouver la moindre inquiétude intérieure. »

* *

6. — Dans ces conditions, *l'union est-elle possible?* — Le R. P. Paul Mailleux, S. J., et le R. P. G. Dejaifve, S. J., dont nous analyserons plus loin un bel article, *Œcuménisme et Catholica*, l'estiment difficile, mais non irréalisable. (*N. R. Th.*, 1954, juin, p. 655-672). C'est surtout grâce à une attitude de charité, de la part des catholiques, que l'union s'avèrera possible. Sur les Orthodoxes, l'Eglise romaine produit une impression de puissance, d'opulence, de solide organisation, en raison de ses diocèses implantés dans le monde entier, de ses séminaires, de ses brillantes universités, de ses écoles, de ses ordres religieux aux activités spécialisées, de ses missions, de ses œuvres, de ses théologiens et écrivains, agissant tous selon des règles remarquablement précisées et unifiées. A qui voit cela du dehors, l'Eglise catholique apparaît surtout comme une organisation. Et nos frères orthodoxes, qui se sentent faibles à côté de nous, seraient sensibles à un geste qui trahirait de la dureté ou un manque d'estime, comme, à l'inverse, ils seront sensibles à un geste de bonté et de courtoisie. « Le simple geste de Mgr Beaussart, nommé évêque coadjuteur pour les étrangers de Paris et rendant une visite de courtoisie aux évêques orthodoxes de cette ville a suffi pour y transformer totalement les relations entre les deux groupes religieux. Or il y a, à Paris et banlieue, plus de trente églises orthodoxes » (p. 660).

Les circonstances actuelles favorisent le rapprochement : l'Eglise romaine apparaît à beaucoup comme seule capable de réagir efficacement contre le rationalisme, le communisme athée, la paganisation des mœurs, l'émiettement des sectes chrétiennes. La « phobie de Rome » décroît sensiblement chez les Orthodoxes plus cultivés et chez les jeunes. Tout cela constitue des « lueurs d'espoir ». Le P. Dejaifve cite avec complaisance les articles de M. Vladimir Iljine, et ceux de M. Sveltov, que nous avons déjà rencontrés plus haut sur l'Immaculée Conception et la Primauté pontificale. Mais le travail théologique ne suffit pas ; il faut y ajouter « l'attirance mutuelle des communautés ecclésiales tout entières ». Comme l'écrivait au « Messager catholique russe » un prêtre orthodoxe,

> beaucoup de prêtres (catholiques) n'ont aucune idée de l'Orthodoxie ; comment peut-on parler dans ce cas d'une compréhension fraternelle réciproque et d'une réunion ?... Il faut dire la même chose du clergé orthodoxe. Nous prions pour l'unité de l'Eglise, mais nous ne bougeons pas d'un pouce pour réaliser quelque chose et manifester dans la réalité ce pour quoi nous prions...
> On ne peut vaincre la haine que par l'amour et l'amour couvrira tout, accueillera tout, et trouvera le pont par lequel, allant au-devant l'une de l'autre, les deux sœurs se rencontreront, l'Eglise d'Occident et celle d'Orient, afin qu'il n'y ait plus qu'un seul Corps, dont la Tête est le Christ (1952, n. 2, p. 14, 16).

Et le P. Dejaifve de conclure, non sans une généralisation peut-être un peu exagérée des torts catholiques dans le passé : « Notre devoir de catholiques est de... nous sentir responsables de nos frères, qui nous ont jadis quittés et ignorent à présent leur vrai foyer, responsables d'un schisme que nos ancêtres ont rendu en partie possible par leurs incompréhensions, leur orgueil, leur manque d'amour et que nous perpétuons, en réalité, en nous-mêmes par notre indifférence. Quand l'angoisse du Père de famille aura étreint tous les enfants de la grande famille chrétienne et nous les premiers..., le schisme sera en bonne voie de guérison et l'unité visible naîtra, en son temps, comme un fruit, de l'union des cœurs, quel que soit le prix que chacun doive y mettre... » (p. 671-72) [7].

(*A suivre*). A. MICHEL.

QUESTIONS
de science ecclésiastique
CONSULTATIONS DIVERSES

Plénitude de grâce en Marie

Q. — Dans ses *Theologiæ dogmaticæ Theses* (t. III), le chanoine Lahitton enseigne qu'à la fin de sa vie « *gratia B. Matris ad ipsius Christi plenitudinem pervenit* » (p. 30), et que Marie serait morte d'amour « *in ipso instanti hujus adæquationis* » (p. 31). Il semble faire grand cas de l'argument patristique, attribuant à S. Jérôme, sans l'ombre d'un doute, la fameuse phrase de l'office de l'Immaculée Conception, lect. IV : « *In Mariam totius gratiæ, quæ in Christo est, plenitudo venit, quamvis aliter* ».

Cette opinion de Lahitton a-t-elle été acceptée par

[7] Sur la situation religieuse en U.R.S.S., 1945-1953, voir l'art. de J. Callewaert, S. J., dans *N. R. Th.*, 1954, p. 722-731 ; on verra dans cet article les difficultés de l'Eglise russe orthodoxe et sa volonté de vivre malgré tout.

d'autres théologiens ? Quelle note théologique mérite-t-elle ?

R.— Le texte cité est, en effet, le libellé de la thèse (IIª pars) de Lahitton. La thèse générale était celle-ci : Iª pars : *Toto tempore vitæ suæ, mira gratiæ incrementa habuit Maria* (p. 29) ; — IIª pars : *In fine vitæ, gratia B. Matris ad ipsius Christi plenitudinem pervenit* (p. 30).

Tout d'abord, il faut exclure S. Jérôme du débat. L'auteur du « Sermon sur l'Assomption » ne peut être identifié avec le docteur dalmate. C'est à la *Lettre à Paula et Eustochium* que sont empruntées les deux premières leçons du second nocturne de la fête de l'Immaculée Conception ; et cette pièce, insérée dans la *P. L.*, t. xxx, col. 122-142, est, dit le P. Jugie, « un faux qualifié, commis sciemment et assez habilement dissimulé » (*La mort et l'Assomption de la Sainte Vierge*, p. 277). On aurait donc tort d'y trouver un argument patristique.

Pour répondre à la question proposée, il sera utile, tout d'abord, d'exposer l'enseignement commun des théologiens sur la plénitude et l'infinité de la grâce habituelle dans le Christ ; ensuite de rappeler la plénitude de grâce de Marie, plénitude cependant susceptible d'une croissance continue jusqu'à l'heure de la glorification finale. — Il sera facile ensuite, tout en marquant le peu de probabilité de l'assertion de Lahitton, *prout sonat*, de proposer la solution acceptable qu'on pourrait donner au problème qu'elle soulève.

I. — Plénitude et infinité de la grâce du Christ

La plénitude de la grâce habituelle dans l'âme du Christ a été étudiée par S. Thomas, par comparaison à d'autres plénitudes, à deux reprises dans la *Somme*, IIIª, q. 7, a. 10 ; q. 27, a. 5. Dans le premier texte, l'Angélique Docteur se demande comment interpréter la plénitude de grâce en Marie, affirmée par l'ange Gabriel (Luc, I, 28), quand Jésus lui-même est présenté par l'évangile comme « plein de grâce et de vérité » (Jean, I, 14), et que les Actes montrent S. Etienne « plein de grâce et de force » (VI, 8) :

La plénitude de la grâce, dit-il, peut être envisagée d'une double manière, soit par rapport à la grâce elle-même, soit par rapport au sujet qui la possède. Du côté de la grâce, la plénitude consiste à la recevoir à son plus haut degré, qu'il s'agisse de son degré d'intensité essentielle ou de son degré d'extension virtuelle ; on possède alors la grâce et de la manière la plus excellente qu'il est possible de la posséder et selon toute sa puissance effective de rayonnement. Une telle plénitude de grâce est propre au Christ. — Du côté du sujet, la plénitude consiste à recevoir la grâce dans toute la mesure réclamée par sa propre condition ; soit qu'il s'agisse du degré d'intensité fixé par Dieu et auquel il lui faut parvenir, selon cette parole de l'Apôtre : « A chacun de nous la grâce a été donnée selon la mesure du don du Christ » (Eph., IV, 7) ; soit qu'il s'agisse du degré d'extension virtuelle, grâce auquel le sujet se trouve capable d'accomplir tous les devoirs de son état ou de sa charge, selon cette autre parole de l'Apôtre : « C'est à moi, le moindre de tous les saints, qu'a été accordée cette grâce d'éclairer les hommes, etc. » (Eph., III, 8. 9). Une telle plénitude de grâce n'est pas propre au Christ, mais peut être communiquée par lui aux autres hommes.

Dans son commentaire sur S. Jean, I, 16 (lect. X, n. 1), S. Thomas distingue, sous un autre aspect une triple plénitude de la grâce. La plénitude de *suffisance* est celle qui est accordée à tous les justes en vue d'agir surnaturellement et de faire leur salut. La plénitude de *rejaillissement* (*redundantiæ*) est celle qui se déverse sur les autres : la plénitude de grâce accordée à la Sainte Vierge est de ce genre, puisque de Marie, par Jésus, nous est venue la grâce du salut, et que la Mère du Christ peut être en toute vérité saluée comme la Mère de la divine grâce. A plus forte raison, ce rejaillissement de la plénitude de la grâce existe dans le Christ par rapport aux membres de son Corps mystique et, en général, à tous les hommes. La plénitude d'*efficience*, d'*excellence*, appartient à Jésus-Christ seul ; seul, en effet, il a déversé sur les hommes la grâce qu'il possédait en lui et dont il était l'auteur.

* *

D'autres considérations peuvent être envisagées qui se résument en ce que les théologiens appellent l'*infinité* de la grâce habituelle dans le Christ. La grâce habituelle dans le Christ n'est pas la grâce d'union : ce serait tomber dans l'erreur nestorienne ; mais la grâce d'union, grâce substantielle incréée, ne serait pas complète si elle n'impliquait pas, comme son couronnement, la sainteté accidentelle de la grâce habituelle. Trois raisons suggèrent cette conclusion (*D.T.C.*, VIII, 1280) :

1° La grâce d'union ne supprime pas la distinction des deux natures. Or, la nature humaine, sans la grâce sanctifiante, n'est pas encore « déiforme » ; il faut qu'elle participe à la nature divine par la grâce habituelle...

2° De plus, la nature humaine du Christ doit produire « connaturellement » des actes surnaturels ; or sans la grâce habituelle, le Christ n'aurait pas possédé le principe « connaturel » des opérations surnaturelles. Ce deuxième argument, sous la plume des théologiens prend deux autres aspects. — Le Christ a dû mériter *de condigno*. Or, le mérite était impossible tout au moins d'après les lois ordinaires de la Providence sans la grâce sanctifiante. — L'autre aspect est fourni par S. Thomas lui-même (IIIª, q. 7, a. 1, ad 2) ; l'homme qu'est Jésus-Christ est fils naturel de Dieu et comme tel doit avoir en partage l'héritage divin, c'est-à-dire la jouissance du bien infini qui est Dieu lui-même. Mais, pour arriver à cette jouissance, vision béatifique et ses conséquences, la grâce habituelle est nécessaire...

3° Enfin, à un titre qui nous est commun avec lui, Notre Sauveur devait, comme Sauveur, être constitué dans son humanité tel que l'exigeait l'ordre de notre salut. « Jésus est le chef du genre humain, le médiateur nécessaire entre Dieu et les hommes. Comme la tête doit posséder des énergies propres pour imprimer aux membres le mouvement et l'activité, ainsi faut-il que le Christ porte en lui-même et au suprême degré cette vie intense du surnaturel qu'il vient donner aux autres : *ut vitam habeant et abundantius habeant* » (Jean. x, 10) (Hugon, *Le mystère de l'Incarnation*, p. 217).

Cette grâce habituelle, dans l'âme du Christ, n'est pas une disposition à la grâce d'union, mais elle en est un effet, une résultante. L'union, on vient de le démontrer, exige la grâce sanctifiante. et, en ce sens, on peut appeler celle-ci une propriété naturelle de l'union hypostatique (S. Thomas, IIIª, q. 7, a. 13, ad 3) : simple conséquence morale d'ailleurs, exigée en souveraine convenance. Toutefois cette souveraine convenance permet aux

théologiens de parler de l'*infinité* de la grâce habituelle dans le Christ. Sans doute, considérée dans son être physique, la grâce habituelle dans l'âme du Christ est finie comme le sujet qui la reçoit. Mais la grâce d'union communiquant aux actions et aux propriétés de la personne de l'Homme-Dieu une dignité et une valeur infinies, la grâce habituelle dans le Christ possède à ce titre *une infinité d'ordre moral*. Enfin,

on peut considérer la grâce habituelle du Christ sous sa raison propre de grâce. A ce point de vue elle est infinie parce qu'illimitée : elle possède, en effet, tout ce qui appartient à l'essence de la grâce sans aucune restriction... la grâce ayant été accordée à l'âme du Christ comme au principe universel de toutes les grâces que devait obtenir la nature humaine ; comme si nous disions que la lumière du soleil est infinie, non selon son être, mais selon la nature de sa lumière, parce qu'il a tout ce qui peut appartenir à l'essence de la lumière (S. Thomas, III^a, q. 7, a. 11).

* *

Ce dernier aspect de l'infinité de la grâce du Christ amène Billot à se demander s'il ne conviendrait pas d'abandonner une thèse communément reçue dans l'école thomiste et d'envisager une explication nouvelle de l'infinité de la grâce habituelle du Christ. On n'avait guère mis en discussion, jusqu'ici, l'identité *spécifique* de la grâce habituelle concédée au Christ et de la grâce habituelle donnée aux anges et aux hommes. Dans les éditions plus récentes du *De Verbo incarnato* (à partir de 1912), Billot pose expressément la question de la diversité spécifique de la grâce habituelle du Christ, en vue d'expliquer plus pleinement l'infinité de cette grâce.

Si l'on admet le principe qu'il ne peut exister différentes espèces ni dans le genre de la grâce habituelle, ni dans la vision intuitive de Dieu à laquelle la grâce habituelle est totalement ordonnée, on ne peut rien dire d'autre sur la grâce du Christ que ce qui a été dit ci-dessus. Mais ce principe est-il bien solide ? S'il est question de la vision intuitive, il est clair qu'on ne peut imaginer de différence du côté de l'espèce intelligible, qui est la même pour tous ceux qui voient Dieu (c'est l'essence divine elle-même qui joue le rôle d'espèce intelligible). Mais du côté de la lumière de gloire qui élève l'intelligence bienheureuse, on constate une très grande diversité quant à la clarté et la netteté de la vision. Qui pourrait affirmer avec certitude si, oui ou non, cette diversité se situe simplement selon le plus ou le moins d'une même raison spécifique de la vision ? Pour avoir la pleine solution du problème, il faudrait que nous soit parfaitement connu ce monde d'ineffables perfections, dont l'extrémité du voile qui le recouvre nous est à peine soulevée. Toutefois, je ne pense pas excéder les limites d'une sage discrétion en disant qu'il apparaît tout au moins vraisemblable que, dans la vision de Dieu, il existe des modalités formellement diverses, des raisons essentiellement différenciées entre elles, toutes d'ailleurs infiniment distantes de ce suréminent, transcendant toute espèce et tout genre, par lequel Dieu se voit d'une vision compréhensive. Cela, dis-je, est très vraisemblable, puisque Dieu n'est pas moins participable, comme fin surnaturelle, que comme Dieu, fin de la nature, de façons diversifiées à l'infini. On pourrait en déduire comme conséquence une diversité de différences spécifiques dans le genre de la grâce sanctifiante, laquelle par rapport à la vision béatifique peut être comparée comme le principe à son aboutissant, comme la nature à son opération. Et maintenant, si ces considérations peuvent être admises, n'est-il pas vrai que, même de la grâce concédée à l'âme du Christ, on peut se faire une idée plus haute que celle communément reçue ? Si je ne m'abuse, il faudrait dire que cette grâce, concédée au titre exceptionnel de l'union hypostatique, possède une prééminence sur la grâce donnée aux autres, non seulement par le degré d'intensité, mais encore quant à la perfection spécifique. Il faudrait la placer au degré suprême, non de telle manière qu'absolument parlant on lui pourrait trouver une équivalence au terme de la croissance de la grâce des fils d'adoption, mais d'une tout autre façon, selon laquelle son excellence apparaîtrait, par sa nature même, d'une raison bien supérieure à tout autre grâce. (Ed. de 1912, p. 208-209) [1].

Si séduisante que soit la suggestion de Billot — et nous n'avons jamais caché notre sympathie à son égard — on peut en faire abstraction en ce qui concerne une dernière affirmation de notre exposé : la grâce habituelle du Christ *n'a pas été susceptible d'accroissement*. La raison en est simple : dès le premier instant de sa conception le Christ fut, dans son âme, « compréhenseur » parfait. Or la vision intuitive n'est pas susceptible d'accroissement :

Le Christ, comme homme, fut dès le premier instant de sa conception, vraiment et pleinement bienheureux. Il ne put donc y avoir en lui augmentation de la grâce, pas plus qu'il ne peut y avoir augmentation chez les autres bienheureux qui, du fait qu'ils sont parvenus au terme de la vie divine, ne sont plus susceptibles de croissance. Chez les hommes au contraire, qui ne sont ici-bas que pèlerins terrestres, la grâce peut grandir, tant du côté de sa forme qui ne réalise pas en eux son degré suprême que du côté de son sujet qui n'est pas encore parvenu au terme de la béatitude. (S. Thomas, III^a, q. 7, a. 12) [2].

II. — Plénitude et croissance de la grâce en Marie

Nous avons vu déjà comment S. Thomas comprend la plénitude de grâce en l'âme de la Sainte Vierge. Il s'agit, rappelons-le, d'une grâce proportionnée aux exigences de sa mission de Mère

[1] Billot en appelle ici à l'autorité de S. Thomas, III^a, q. 7, a. 11, ad 3, et *De veritate*, q. 29, a. 3, ad 5. — Le P. Héris, *Le Verbe incarné*, t. II, p. 355, ne paraît pas accepter la suggestion de Billot : « Il est bien vrai que le Christ demeure principe universel et transcendant dans l'ordre de la sanctification et qu'il y aura toujours entre lui et les créatures une distance qu'on ne saurait combler. Mais enfin, il reste que *sa grâce est essentiellement et physiquement de même nature que la nôtre* et qu'elle peut par conséquent soutenir un rapport de grandeur avec elle. Dieu sait à quelle hauteur de sainteté et de charité l'ensemble des hommes doit parvenir. La quantité intensive ou extensive de grâce, accordée au genre humain et aux anges eux-mêmes, a été déterminée de toute éternité dans les décrets infaillibles : cette détermination a été faite en fonction de la grâce du Christ. N'y a-t-il pas là pour la Sagesse divine un motif d'ordre et de mesure qui lui permet de régler l'intensité de cette grâce du Christ, tout en la maintenant à un degré qui soit digne du Fils unique de Dieu ? »

[2] On sait comment S. Thomas résout l'objection tirée de S. Luc, II, 52 : *Puer proficiebat ætate, sapientia* ET GRATIA *apud Deum et homines* : « On peut croître en sagesse et en grâce d'une double manière : en ce sens tout d'abord que les *habitus* eux-mêmes de sagesse et de grâce augmentent ; sous ce rapport le Christ n'a pas progressé ; — en ce sens encore que l'on réalise des effets plus considérables de sagesse et de vertu ; sous ce rapport, le Christ a progressé en sagesse et en grâce aussi bien qu'en âge, car, à mesure qu'il avançait en âge, il produisait des œuvres plus parfaites, afin de montrer qu'il était homme véritable, aussi bien dans les choses qui ont rapport à Dieu que dans les choses qui ont rapport aux hommes. »

de Dieu. Et parce que cette mission plaçait la Vierge plus proche du Christ que toute autre créature, Marie a dû obtenir du Christ, plus que n'importe qui, la plénitude de la grâce. Supériorité de Marie sur les saints, l'Angélique Docteur l'affirme explicitement dans la Somme, III^a, q. 27, a. 5 ; supériorité sur les anges, il l'indique d'un mot dans le *De veritate*, q. 24, a. 9, ad 2, mais l'expose longuement dans le *Commentaire de l'Ave Maria :*

Si l'ange s'est incliné devant la bienheureuse Vierge en lui disant : *Salut*, c'est que Marie est supérieure aux anges... par la plénitude de grâce. Cette plénitude fut plus abondante en la bienheureuse Vierge que dans n'importe quel ange. C'est pour l'insinuer que Gabriel salue Marie par ces mots : *Pleine de grâce*, comme s'il disait : « Je te tiens en honneur, parce que tu me dépasses en plénitude de grâce » (P. Synave, *La vie de Jésus*, t. I, p. 293).

Nous faisons ici abstraction des différentes hypothèses émises par les théologiens sur la supériorité de la grâce initiale de Marie par rapport : 1° à la grâce reçue *individuellement* par les anges et les saints ; 2° à la grâce *consommée* des anges et des saints, individuellement considérés, dans leur condition dernière et définitive ; 3° à la grâce des saints et des anges considérés *collectivement* ; 4° à la grâce *consommée* de tous les anges et de tous les saints réunis. Voir *Ami*, 1926, p. 578-580 : résumé en 1947, p. 53. Quelle que soit l'intensité de la grâce initiale de la Vierge Marie, notre dessein est ici de montrer que, nonobstant cette plénitude et cette perfection, la grâce de la Mère de Dieu a été susceptible d'un accroissement et d'un accroissement continu jusqu'au moment de sa glorification.

Si l'on s'en tenait à la *lettre* des grands théologiens, de S. Thomas en particulier, on devrait distinguer en Marie seulement trois perfectionnements successifs de la grâce :

La Bienheureuse Vierge a reçu successivement trois perfections de la grâce. La première que l'on peut comparer à la perfection de la matière et qui la rendait apte à être la Mère du Christ ; la cause en fut la sanctification (entendons aujourd'hui : l'Immaculée Conception) ; — la seconde qui lui vint de la présence du Fils de Dieu incarné en son sein ; — la troisième, qui correspond à la perfection de la fin et qu'elle acquit lorsqu'elle entra dans la gloire. (S. Thomas, III^a, q. 27, a. 5).

Entre ces trois perfectionnements de la Vierge Marie, S. Thomas reconnaît une véritable hiérarchie de valeur :

La troisième est supérieure à la seconde, et la seconde à la première. Deux considérations le prouvent l'une tirée du mal dont la Vierge a été libérée, l'autre du bien auquel elle a été ordonnée. Touchant le mal la sanctification a délivré la Vierge du péché ; la conception du Fils de Dieu l'a purifiée complètement du foyer du péché ; la glorification l'a affranchie même de toute misère. — Concernant le bien, la sanctification y a incliné la Vierge ; la conception du Fils de Dieu l'y a confirmée ; la glorification l'a mise en possession et en jouissance de tout ce qui en a la réalité (Id., *ibid.*).

Ces assertions du Docteur Angélique ne sauraient être aujourd'hui acceptées sans y apporter les corrections nécessaires. Retenons la transposition qu'en a faite le P. Synave :

On pourrait conserver cette hiérarchie de perfections de la Vierge, en distinguant seulement entre les deux premières une priorité de nature et non de temps, toutes deux ayant été accordées à Marie dès sa Conception ; l'on dirait alors : « L'Immaculée Conception a préservé la Vierge du péché ; elle l'a également préservée du foyer de péché. » Les conséquences de l'Annonciation, si fondées qu'elles soient en regard du bien à pratiquer, ne sont plus à envisager par rapport au mal qui serait à éviter ou qu'il faudrait écarter la Vierge étant toute pure et incapable de pécher dès le premier moment de sa conception, il s'ensuit, en effet, qu'elle n'avait plus à recevoir de grâce afin d'échapper à une faute absolument impossible. Par contre, il est naturel de penser que l'Annonciation lui a apporté, sinon un surcroît de grâce et de perfection, au moins une confirmation dans sa stabilité en regard du bien (*Vie de Jésus*, t. I, p. 248, note 28).

Les dernières expressions dont se sert notre commentateur de S. Thomas pourraient laisser supposer que le mystère de l'Incarnation a suffi pour combler les capacités de l'âme de Marie et qu'à partir du moment où l'ange la salua « pleine de grâce », la plénitude de grâce, propre à la maternité divine, fut tellement parfaite qu'elle ne pouvait plus supporter le moindre accroissement. Ce fut là jadis l'opinion de Pierre le Vénérable, abbé de Cluny :

S'il est question, dit-il, de cette grâce qui, par le Saint-Esprit et par la vertu du Très-Haut, a dû la purifier, la sanctifier, la glorifier, pour faire d'elle et la mère et la nourrice du tout-puissant Fils de Dieu, je le crois et je l'affirme sans hésitation, *elle n'a pas eu de perfectionnement au jour de la Pentecôte. Comment, en effet, aurait-elle pu recevoir un accroissement quelconque de grâce, après la conception de son Fils, celle que l'Ange avait proclamée pleine de grâce ?...* La plénitude ne comporte aucun vide ; où donc est la plénitude de grâce, *aucune grâce nouvelle ne saurait être versée.* » (*P. L.*, CLXXXIX, 285.) (Trad. du P. Terrien, *La Mère de Dieu*, t. II, p. 194).

Une telle thèse paraît insoutenable. Elle ne tient pas compte qu'il existe divers degrés dans la plénitude :

La Mère de Dieu a toujours possédé la mesure qui convenait à la condition du moment, et ses capacités actuelles ont toujours été remplies ; mais ces abîmes eux-mêmes se sont successivement dilatés : plus vastes à la naissance qu'à l'instant de la sanctification première, plus profonds à partir de l'Incarnation, insondables et immenses au jour de la bienheureuse mort. La grâce s'est dilatée dans les mêmes proportions, et elle n'a acquis sa plénitude définitive qu'à l'instant où elle a fait place à la gloire. (Hugon, *Marie, pleine de grâce*, p. 73-74).

C'est bien là, au fond, la pensée de S. Thomas. S'il distingue trois plénitudes ou trois degrés de perfection dans la sainteté de Marie, il marque implicitement le progrès qui s'est réalisé dans l'âme de Marie entre chacun de ces trois degrés. Le second degré de perfection est supérieur au premier, le troisième au second : *quod secunda perfectio sit potior quam prima, et tertia quam secunda, patet...* **Le progrès ne s'est donc pas arrêté à partir de l'Incarnation, mais, commencé avec le premier instant de l'existence, il ne s'est terminé qu'avec la vie mortelle.**

* *

Possibilité de ce progrès continu. — **L'impossibilité d'un progrès continu dans la sainteté de la Vierge-Mère ne pourrait provenir que de deux**

causes : ou bien la grâce reçue en son âme aurait atteint le degré suprême au-delà duquel tout accroissement est impossible ; — ou bien Marie serait elle-même parvenue au terme de la voie en laquelle il est possible de mériter. Mais, d'une part, il est certain que la grâce a des capacités qui peuvent indéfiniment s'élargir : « la mesure de l'amour, dit S. Bernard, est d'être sans mesure, *modus sine modo diligere* ». Jésus, on l'a vu plus haut, est parvenu à cette plénitude absolue, que traduit l'infinité de sa grâce ; mais aucune créature, pas même la Sainte Vierge, n'est capable d'épuiser un amour qui se dilate sans fin. D'autre part, même après la conception de son divin Fils, la Vierge-Mère demeure dans la condition de la voie : oserait-on un instant supposer que les services qu'elle a prodigués au Christ, le dévouement dont elle l'a constamment entouré, sa compassion et son martyre au pied de la croix n'ont pas été l'expression d'un amour sans cesse grandissant et, partant, d'un accroissement de charité et de grâce ? Et ne pouvons-nous pas trouver une nouvelle preuve de l'amour de Marie pour Dieu dans le fait qu'elle accepte de survivre à son Fils et de veiller sur les premiers développements de l'Eglise, continuation visible du Verbe Incarné ? Tout cela pouvait et devait très certainement contribuer au développement de la grâce dans l'âme de la Sainte Vierge.

* *

Il ne sera pas inutile d'accorder ici quelque attention plus directe aux causes de ce progrès continu dans l'âme de la Vierge [3].

Le mérite continu de Marie. — On peut réduire à cinq les conditions du mérite, cause d'une augmentation de la grâce dans l'âme chrétienne : des actes libres, moralement bons, faits en état de grâce, en vue de Dieu, par des personnes encore dans les conditions de la voie. Or

toutes les actions de la Sainte Vierge réunissent ces qualités. La liberté, Marie en a joui (probablement) dès l'instant de sa conception et, après le Christ, nul n'a été libre autant qu'elle, car nul n'a été exempt comme elle du péché d'origine, de l'ignorance, de l'erreur, de la concupiscence, qui sont les ennemis de la liberté. Toutes ses œuvres sont bonnes, excellentes : la plénitude initiale suffisait déjà à exclure le péché, et plus tard la conception du Verbe acheva de confirmer la volonté dans le bien. L'état de grâce et la maternité divine sont des notions inséparables. Mais cette grâce ne demeure pas inerte ; elle excite la charité qui, douée elle-même d'une activité toujours en éveil, inspire, stimule les autres vertus, dirige toutes les actions et leur imprime à toutes une impulsion généreuse pour les emporter vers Dieu et vers l'éternité. Enfin nous savons que Marie est restée jusqu'à la mort dans l'état de voie et de progrès. Elle a donc toutes les conditions pour mériter. (Hugon, *op. cit.*, p. 76).

Nous savons que le mérite cause véritablement dans l'âme une augmentation de la grâce (Conc. de Trente, sess. VI, can. 32). Mais, en Marie, cette augmentation fut en réalité une ascension continue vers une perfection de plus en plus grande. Plus qu'à tout autre s'applique à Marie le principe thomiste : *habentibus caritatem omnis actus est meritorius vel demeritorius* [4]. Comme aucune faute, aucune imperfection n'est venue, dans la vie de la Vierge, interrompre la trame du mérite, on doit dire que tous les actes de la Mère de Dieu ont reçu de la charité qui animait sa vie une valeur méritoire incontestable. Cette conclusion s'affirmerait avec plus de force encore, si, avec d'excellents auteurs (S. Bernardin de Sienne, S. François de Sales, S. Alphonse, Suarez, Terrien, Hugon, Keuppens, Garrigou-Lagrange et plusieurs autres contemporains) on admet que Marie a joui continuellement d'une science véritablement infuse, indépendante de l'organisme : dès lors, exercice permanent du libre arbitre, continuité absolue des actes bons et méritoires, même pendant le sommeil.

Cette doctrine sera admise de tous ceux qui comprennent bien la nature de la science infuse. C'est une opération entièrement indépendante des conditions sensibles, ne recevant aucun apport des facultés inférieures, n'ayant pas à mendier les services de l'imagination : elle n'est pas entravée lorsque les sens se laissent lier, elle ne s'endort pas avec eux, elle veille encore alors qu'ils sont assoupis. Elle est une imitation de la connaissance angélique ; elle est toute faite de clarté ; elle est un jour qui n'a pas de déclin ; elle ne connaît ni la nuit, ni la fatigue, ni le sommeil. Si Marie a joui de ce privilège dès sa conception, il lui est encore possible pendant son repos, car ici l'esprit n'est pas moins libre, ni la volonté moins parfaite qu'au premier instant. Ainsi, depuis le moment béni qui a commencé son existence jusqu'à celui qui a marqué sa mort, la glorieuse Marie n'a pas connu la moindre interruption dans les actes de son libre arbitre ni dans la série de ses mérites, puisque tous ces actes libres étaient méritoires (Hugon, *op. cit.*, p. 81).

Cela, *ad abundantiam*. Même s'il fallait admettre, avec certains autres théologiens (Merkelbach, Lépicier, S. Thomas) que Marie n'a pas joui, tout au moins d'une façon continue, de la science infuse, il n'en resterait pas moins vrai que tous ses actes libres ont été méritoires et ont provoqué en elle un accroissement de la grâce.

Nous ajouterons, avec le P. Hugon, que l'excellence de la personne de Marie conférait à ses actes un mérite tout spécial :

Le mérite prend en quelque sorte les proportions de la personne, son étendue, sa profondeur ; il n'a d'autre mesure qu'elle et il atteint l'infini lorsqu'elle-même est infinie. Ainsi, en Jésus-Christ, tous les actes ont une infinie valeur à raison de la personne dont ils sont la propriété. Marie est après son Fils la plus haute et la plus sublime manifestation de Dieu ; les excellences de la grâce et cette perfection indéfinissable qui lui vient de sa maternité divine lui forment un genre de dignité tout à fait à part qui la relève au-dessus de tous les justes et donne à ses actes une valeur que ne sauraient avoir les œuvres des autres créatures (p. 84).

* *

Faudrait-il aller plus loin encore et trouver dans la grâce impartie à la Vierge-Mère une grâce spécifiquement différente de la grâce communément conférée aux justes ? Ce serait l'hypothèse proposée par Billot pour la grâce du Christ, mais transférée à Marie elle-même. Le P. Hugon n'ose

[3] Nous nous inspirons ici du livre, cité plus haut, du P. Hugon, O. P., *Marie, pleine de grâce*, p. 76-101.

[4] Sur le sens et la portée de cet axiome de la théologie de S. Thomas, nous renvoyons à notre article déjà ancien du 1er septembre 1927, *Ami*, p. 545-48.

aller jusque là. Nous n'éprouvons pas la même timidité et nous avons déjà exposé notre sentiment à cet égard (*Ami*, 1948, p. 260). Le mérite personnel de Marie, en effet, ne ressemble pas au mérite des autres justes :

Quelle que soit la valeur accordée aux mérites d'un saint, aucun théologien n'oserait soutenir que ces mérites puissent s'étendre au salut de tous les hommes sans exception. La raison en est que chaque juste est et demeure une personne privée, ne pouvant mériter que pour tel et tel. La « Nouvelle Eve » associée au Christ Rédempteur dans l'œuvre du salut de tous les hommes, n'est plus, à ce titre, une personne privée ; elle est la Mère, la Médiatrice de tous les hommes et son mérite bienfaisant doit s'étendre à tous et marquer de son empreinte toutes les grâces dont l'acquisition et la répartition sont assurées aux hommes. Mérite du *fiat* de l'Incarnation ; mérite de l'offrande de son Fils au Calvaire ; mérite de son intercession en notre faveur ; mérite de sa compassion ; les satisfactions de Marie s'ajoutant à la satisfaction du Christ ; — tous ces mérites de Marie, offerts pour notre salut, sont intervenus près de Dieu, au titre de mérites de convenance, dans l'acquisition et la dispensation des grâces. Ainsi, pouvons-nous conclure avec le P. Merkelbach (*Mariologia*, p. 320), « il existe par là une double différence entre le mérite de la bienheureuse Vierge et le nôtre : 1° La bienheureuse Vierge a pu mériter en convenance non seulement certaines grâces, mais toutes les grâces et chacune d'elles ; 2° Elle les a méritées non seulement dans leur application à chaque homme, mais encore dans leur acquisition pour tout le genre humain racheté par son Fils. Et voici la raison de cette double différence : d'une part, la bienheureuse Vierge Marie, par sa fonction de Mère du Rédempteur de tous les hommes, était constituée son associée dans la Rédemption et la Mère spirituelle de tous ; d'autre part, elle seule a coopéré à l'œuvre même de la Rédemption, en raison même de la nature de sa fonction et de son activité ordonnées naturellement au profit de la rédemption de tous. »

Si le mérite *de congruo* chez la Sainte Vierge est spécifiquement différent du mérite *de congruo* des autres justes, est-ce donc faire une hypothèse hasardée que de chercher, dans la grâce sanctifiante elle-même le principe de cette différence spécifique? Si Billot, comme on l'a vu plus haut, estime vraisemblable une différence spécifique dans la grâce du Christ par rapport à la grâce des simples justes, en raison de la prééminence que l'union hypostatique conférait à l'humanité du Christ,

pourquoi, en raison de l'association intime de Marie au Christ Rédempteur et de la portée universelle de son mérite, ne pourrait-on pas, toutes proportions gardées, s'orienter vers la même hypothèse à l'égard de la grâce de Marie, principe de ce mérite ? La grâce sanctifiante est une participation de la nature divine. Or, Dieu n'est-il pas participable, tant dans l'ordre surnaturel que dans l'ordre naturel, d'une infinité de manières spécifiquement différentes ?

* *

Un dernier point à mettre en relief pour expliquer la croissance continue de la grâce en Marie, même après la glorification de son Fils et la descente du Saint-Esprit, c'est sa participation au sacrifice eucharistique.

Il est bien certain que Marie la première a mis en honneur chez les fidèles cette pratique célèbre de la communion quotidienne. Tous les auteurs se plaisent à la reconnaître au nombre de ceux qui persévéraient dans la prière et dans la communion de la fraction du pain (Act., II, 42). Cette présence sacramentelle de son Bien-Aimé lui rappelait tous les transports du premier instant de l'Incarnation, lui renouvelait les joies de sa maternité et les délices de ses premiers embrassements. Jésus enivrait encore sa Mère de tout son amour et de toutes ses grâces, et la Vierge répondait par des élans de tendresse et de reconnaissance. Et les torrents du surnaturel se précipitaient sans cesse dans cette âme, et chaque jour les capacités de la grâce s'élargissaient et s'emplissaient à nouveau. Nous n'essaierons pas d'apprécier cet accroissement quotidien ; il nous suffit de dire que, lorsque Dieu avait comblé un abîme, il en creusait un autre afin d'avoir toujours à donner. (Hugon, p. 95-96).

* *

Si nous avons donné d'assez amples développements aux considérations concernant la plénitude de la grâce dans l'âme du Christ et dans l'âme de Marie, c'est afin de pouvoir en tirer une conclusion pertinente touchant l'affirmation de M. Lahitton.

Disons immédiatement qu'il ne nous semble pas qu'une qualification péjorative puisse lui être infligée. Même en admettant que l'honorable auteur ait voulu parler d'un accroissement de la grâce de Marie parvenant, au couronnement de sa croissance, à un degré équivalent à la plénitude de grâce dans l'âme du Christ, il resterait toujours vrai que la grâce en Marie serait dépendante de celle du Christ et que, sous cet aspect du moins, une équivalence totale ne saurait être retenue. Tout danger d'erreur doctrinale se trouve donc écarté [5]. Tout ce qu'on peut dire, c'est qu'une telle hypothèse manque de réelle probabilité : les spéculations théologiques qui permettent cette conclusion n'ont reçu du Magistère aucune confirmation expresse qui permette une plus grande sévérité. La doctrine traditionnelle est sauve dès là qu'on admet que toute grâce des membres, si élevée soit-elle et si rapprochée qu'on l'imagine par rapport à la grâce du Christ, dépend de cette grâce capitale.

Mais nous pensons qu'on peut interpréter la pensée de M. Lahitton en un sens plus théologique. Rappelons les principes formulés par saint Thomas. La plénitude de grâce est absolue dans le Christ, parce que la grâce d'union exigeait en toute convenance que la grâce habituelle fût possédée par l'Homme-Dieu au plus haut degré possible d'intensité essentielle ou d'extension virtuelle. La plénitude de grâce en Marie n'a été, à toutes les périodes, à tous les jours de sa vie, que relative, relative aux exigences de sa mission et des devoirs successifs que lui imposait cette mission. Plénitude sans cesse croissante à mesure que Marie approchait du terme de son existence terrestre. Ne

[5] Lahitton écrit (p. 31) Dixit [S. Hieronymus] « *quamquam aliter* » : *a*) quia plenitudo B. Mariæ totaliter pendet et derivatur a plenitudine Christi ; *b*) quia hanc plenitudinem Christus habuit proprio jure, et ab initio conceptionis suæ ; dum B. Maria hanc plenitudinem, actibus suis, *partim* acquirere habuit, et ad illam non pervenit nisi in fine vitæ suæ.

Au début de sa thèse, partant de la doctrine de l'Eglise, il dit : *Secunda pars pia atque verosimilis*, et innixa verbis Pie IX... ex quibus constat tantam esse B. Matris gratiam « *qua major sub Deo nullatenus intelligitur* et quam, præter Deum, nemo assequi cogitando potest ». Porro, si gratia B. Mariæ non pervenisset ad gradum plenitudinis Christi, hæc Christi plenitudo facile intellegeretur ut major.

eut-on pas concevoir qu'au moment ultime de existence terrestre de Marie, la grâce était arrivée u plus haut degré possible de ce que pouvait exier la mission mariale de la Mère du Verbe inarné ? A ce moment, la croissance n'était plus ossible. Par comparaison avec le Christ, et en estant dans le domaine de l'analogie, on peut dire u'il y eut alors une équivalence *proportionnelle* ntre la grâce de Marie et celle du Rédempteur. e qui, pour le Christ, fut la conséquence de l'union hypostatique, lui conférant à la fois la grâce t la vision bienheureuse, devint pour Marie la ause de la cessation de l'état de voie et le principe de l'entrée dans la gloire.

Cette solution serait plus plausible encore si l'on dmettait pour Marie comme pour Jésus l'hypothèse d'une grâce spécifiquement différente de la râce habituelle des autres justes. Cette grâce, en ffet, apparaîtrait, avec une évidence accrue, comme la grâce proportionnée aux exigences de la mission mariale. Cette mission parvenant à son terme, a grâce devait avoir atteint son plus haut degré ossible dans l'âme de la Vierge et devait nécessairement faire place à la gloire. Faut-il ajouter — pour l'apaisement de nos lecteurs qui « tiraillent » e rédacteur de l'*Ami* dans les sens opposés de leurs préférences personnelles — que notre conclusion e veut en rien préjuger de la solution à donner u problème de la mort ou de l'immortalité de a Sainte Vierge ?

A. MICHEL.

Le mariage civil, en certains cas, a-t-il valeur canonique ?

Q. — Missionnaire en Extrême-Orient, et devant desservir une dizaine de quasi-paroisses très distantes les unes des autres, je ne puis guère séjourner dans chacune plus d'un mois par an. Entre temps, il arrive que certains de mes fidèles contractent mariage *civil* (selon les exigences du Code français qui est en vigueur dans l'île), *avec l'intention* de remplir seulement les formalités légales et d'être prêts à se présenter au mariage religieux au premier passage du missionnaire. Or, certains de ces mariages, civilement contractés, sont rompus au bout de quelques mois, avant d'avoir pu être régularisés par le mariage religieux ; et les conjoints demandent à se marier *coram Ecclesia* à d'autres personnes.

Vu les dispositions du canon 1098, qui autorisent le mariage « religieux » devant les seuls témoins, en l'absence du prêtre qualifié, je me demande si ce mariage civil, contracté en mon absence devant deux témoins, peut avoir une valeur canonique et mettre obstacle à un nouveau mariage ? Autrement dit : le mariage civil, contracté dans les conditions susdites, a-t-il — que les futurs *le veuillent ou non* — qualité et valeur de mariage « religieux » pour des baptisés ?

R. — La réponse est facile :

a) Si les futurs le *veulent*, c'est-à-dire, s'ils ont *l'intention bien nette* de donner à leur échange de consentements devant deux témoins la valeur d'un mariage canonique (dont ils *connaissent* la *possibilité*, en vertu du canon 1098), sans aucun doute ce contrat à valeur de sacrement (en même temps que de formalité civile), et un tel mariage sera tenu pour *valide* au for canonique. Nous noterons simplement que pour la « décence » (*autant* que nous pouvons en juger de loin...) — donc pour une certaine *licéité* — il serait préférable de faire un rite « spécial » en vue du mariage religieux, ainsi que la chose se pratique dans d'autres missions ; les futurs se présentent devant deux témoins *accompagnés du catéchiste*, qui représente en quelque sorte l'autorité ecclésiastique absente : *salva validitate coram solis testibus*.

b) Si, au contraire, les futurs n'entendent et ne veulent positivement qu'accomplir les *formalités civiles* (pré-requises légalement au mariage religieux), ils n'ont pas contracté de mariage valide *coram Ecclesia*. Les sacrements, en effet, ne sont reçus validement par un sujet *sui compos* que s'il a l'*intention* de les recevoir (*sciens et volens*). Or, ces chrétiens n'ont *aucune* intention positive de recevoir le sacrement ; ils l'excluent même par le fait qu'ils *veulent seulement* remplir les formalités requises préalablement par la loi civile. Ils ne sauraient donc recevoir de sacrement : cela est particulièrement vrai du mariage, qui est un *contrat*, et qui exige, plus que tout autre, connaissance et consentement.

A. B.

L'« AMI DU CLERGÉ » ET LES LIVRES

Comptes rendus bibliographiques

R. P. Gaston BRILLET, Sup. hon. de l'Oratoire. — **Consécration.** — In-8 de 136 p., 255 f. — Paris, Ed. du Vitrail, 1954.

Ces vingt chapitres furent donnés en méditations dans des récollections sacerdotales mensuelles. Ils suivent le déroulement de la messe, depuis le signe de la Croix jusqu'à l'*Ave Maria* final. Et l'auteur profite de chacun des moments les plus marquants du saint sacrifice pour parler des réalités qui s'y rattachent : la pénitence, la prière, les lectures saintes, la profession de foi, etc. L'idée qui domine est celle de consécration.

Ainsi qu'en prévient l'A., le style procède « par indications, suggestions même », et il conseille : « A chacun de vivifier cette poussière aride par sa réflexion, sa prière, son expérience, sa vie même » (p. 7). Ce supplément demandé aux lecteurs coûtera peut-être à certains de nos confrères, mais d'autres sauront s'en accommoder et s'en trouveront bien.

Henri RONDET, S. J. — **Saint Joseph.** — Textes anciens avec une introduction. — In-8 de 180 p., 420 f. — Paris, Lethielleux, 1954.

Le premier tiers de ce volume reproduit un article paru en 1953 dans la *Nouvelle Revue Théologique*. L'A. y résume l'histoire du culte de saint Joseph d'après les textes et les arts, et y rappelle les fondements théologiques de ce culte. Les pages suivantes contiennent des textes choisis sur saint Joseph, notamment quelques pages de S. Chrysostome, S. Bernard, Ste Thérèse ; le 19e entretien spirituel de S. François de Sales (20 p.), les deux panégyriques de Bossuet (52 p.), une élévation de Mgr Gay et une encyclique de Léon XIII. Une bibliographie de 4 pages indique les meilleurs ouvrages sur le sujet. Ce travail, accessible au grand public, contribuera à faire connaître et aimer le Patron de l'Eglise et le modèle des ouvriers.

P. Th. DEHAUT, O. P. — L'Apostolat de Jésus. — In-12 de 424 p. — Tours, Mame, 1954.

Cet ouvrage n'est autre que le commentaire de trois articles de la Somme de S. Thomas, 3ª Pars, q. 40 : vie sociale du Christ, son austérité et sa pauvreté. L'abondance du commentaire pour un texte si court (6 pages de l'édition Drioux) vient de ce que l'A. a fouillé, distingué, retourné en tous sens les phrases de saint Thomas, objections et réponses comprises. Il en fait constamment l'application à la prédication et aux prédicateurs. Ceux-ci y trouveront d'excellentes leçons sur l'humilité, le détachement, le recueillement nécessaires à leur fonction, en même temps que sur la grandeur de leur ministère. Un appendice reproduit le texte latin de S. Thomas avec sa traduction, et contient un index alphabétique de 20 pages. Cet index sera très utile aux lecteurs, spécialement à ceux qui trouveraient austère la lecture assidue du commentaire, parfois un peu subtil et abstrait.

Fernand FABRY, S. J. — Le secret de la puissance du communisme. — In-8 de 76 p., 150 f. — Paris, Office général du Livre, 1954.

Cette brochure, qui paraît dans la collection « Etudes religieuses » de Bruxelles, est un exposé sommaire mais extrêmement clair du communisme envisagé sous ses aspects principaux. L'A. rappelle d'abord les cinq éléments fondamentaux du communisme : le matérialisme absolu, l'évolution historique, la dialectique, l'aliénation de l'homme dans le travail habituel, la praxis ou collaboration de l'ouvrier dans la transformation du monde. Puis il montre la répercussion de ces principes sur la conception communiste de l'économie, de la famille et de la société, sous la direction implacable du parti. Marx, Lénine et Staline sont cités à l'appui. La réfutation n'est que brièvement esquissée à la fin de chaque chapitre.

Ces pages sont à répandre largement. Elles feront comprendre à la fois l'emprise extraordinaire du communisme sur les militants et son incompatibilité absolue avec le christianisme. Le lecteur n'aura plus qu'à compléter sa formation dans d'autres ouvrages constructifs qui lui préciseront la doctrine sociale de l'Eglise et sa mystique religieuse, seules capables de faire front à la mystique communiste.

Alexandre MASSERON. — La légende franciscaine. — In-8 de 376 p., 850 f. — Paris, Fayard, 1954.

Le problème des sources de la vie de S. François d'Assise est, nous dit A. Masseron, « à peu près insoluble dans l'état actuel de nos connaissances » (p. 38). Du vivant même de S. François il y eut scission dans l'Ordre des Frères Mineurs : d'un côté les partisans d'une observance mitigée (parmi lesquels Thomas de Celano), et de l'autre ceux d'une observance rigide (les Spirituels, dont Frère Léon). Chaque groupe avait « son » saint François ; chacun déformait ou dissimulait les faits qui gênaient sa thèse. De plus, parmi le fond commun où puisaient les deux traditions, on constate des variantes considérables et on est souvent incapable de déterminer avec certitude les sources originales et sûres.

Le présent recueil a pour but de donner une idée de ce problème de critique historique. Il est publié dans la collection « Textes pour l'Histoire sacrée », dirigée par Daniel-Rops, qui situe lui-même dans les premières pages, la place de S. François et de son Ordre au Moyen Age. A. Masseron y a réuni quelques-uns des textes les plus instructifs, parfois contradictoires, sur des faits bien connus de la « Légende » franciscaine : la vie de saint François avant sa conversion, l'épisode sur la joie parfaite, le repas du Fr[ère] qui avait jeûné trop rudement, le sermon aux oiseau[x] etc., puis sur S. Antoine de Padoue, S. Louis, la cr[...] des Spirituels, les Missions. Chaque groupe de text[es] est précédé d'une introduction qui guide le lecteur da[ns] l'appréciation des sources. Il en résulte un vif intér[êt] que goûteront tous ceux que captive la figure de sai[nt] François, auquel les trois quarts de ces textes so[nt] consacrés.

R. LAURENTIN. — Notre Dame et la Messe a[u] service de la paix du Christ. Préface par le pro[f.] Philips de Louvain. — In-12 de 106 p. Bruge[s-] Paris, Desclée de Brouwer, 1954.

La « Croisade Mariale par la Messe » (abbaye d[e] Maredsous) se propose de faire célébrer des messe[s] en l'honneur de la sainte Vierge pour la paix du mond[e]. Le fondateur de la croisade mariale, Dom Willibro[rd] de Wilde, s'est préoccupé de faire rédiger un ouvrag[e] à la fois doctrinal et spirituel précisant les fondement[s] théologiques et l'esprit de cette pratique.

C'est pour répondre à ce désir que M. Laurentin pu[-] blie cette brochure. Il estime que « le moyen fonda[-] mental de situer la croisade mariale dans sa vraie lu[-] mière, c'est de rester dans une perspective christocen[-] trique ; car la messe est toute relative à la croix e[t] Marie toute relative au Christ... Il serait donc d'un[e] méthode déplorable de parler d'emblée de la Vierge e[t] de la paix. Avant toute chose, il faut se mettre en fac[e] du Christ et de son sacrifice : réalité fondamentale qu'i[l] ne faudra pas un instant perdre de vue » (p. 12).

On serait dans l'erreur en se tenant quitte du devoi[r] de prier pour la paix si l'on se contentait de faire célé[-] brer des messes à cette intention, même en les offran[t] à Dieu par l'intermédiaire de Marie : « A travers no[s] dons et nos gestes extérieurs, ce sont nos cœurs qu[e] Dieu cherche... Faire célébrer des messes, c'est bien mais l'offrande d'une somme d'argent n'est qu'un élé[-] ment de la question. Comprenons à quoi ce geste nou[s] engage et engageons-nous dans ce geste... » (p. 99).

Yvan DANIEL. — Nous faisons le bonheur de[s] autres — In-12 de 128 p., 285 fr. — Paris, Edi[-] tions ouvrières, 1954.

Nous avons recommandé l'an dernier (p. 464) u[n] « catéchisme de persévérance » original de M. l'abb[é] Y. Daniel. Celui-ci est du même modèle : tout e[n] héliogravure de deux couleurs, avec de nombreuses illustrations. Pour chaque semaine du mois (d'octobr[e] à juin) une page contient un questionnaire amorc[é] par quelques faits vécus et illustrés par une courte cita[-] tion. Chaque mois se termine par un morceau choisi de deux ou trois pages. Chaque fin de trimestre es[t] consacrée aux fêtes religieuses. L'ensemble des question[-] naires et des textes a pour but de faire réfléchir les adolescents et adolescentes sur tout ce qui les entour[e] ainsi que sur leurs obligations de travailleurs, de ci[-] toyens, de chrétiens. Très indiqué pour les milieux urbains, cet attrayant manuel pourra aussi, moyennant quelques adaptations, être utilisé à la campagne.

IMPRIMATUR

Lingonis, die 12 octobris 1954

G. MICHEL, *vic. gen.*

Le gérant : A. BORDET

Imprimerie de la Société Anonyme de l'*Ami du Clergé*
4, rue Claude-Gillot, LANGRES (Haute-Marne)